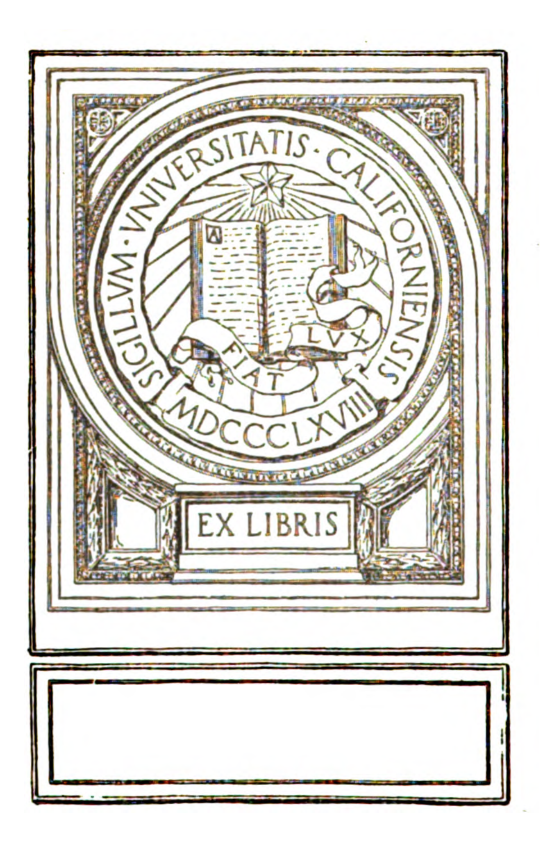

UC-NRLF
B 3 041 230


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS


Digitized by Google


OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Breslauer Studien zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Dr. Joseph Wittig und Dr. Franz Xaver Seppelt

o. ö. Professoren der Kirchengeschichte an der Universität Breslau

Band IV

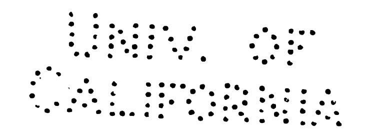
Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren

Von

Dr. Gabriele Dolezich

1926

Frankes Buchhandlung / Habelschwerdt (Schles.)



Breslauer Studien zur hiſtoriſchen Theologie

Herausgegeben von

Dr. Joſeph Wittig und Dr. Franz Xaver Seppelt

o. ö. Profeſſoren der Kirchengeſchichte an der Univerſität Breslau

Band IV

Die Myſtik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren (1293–1381)

Von

Dr. Gabriele Dolezich

1 9 2 6

Frankes Buchhandlung / Habelſchwerdt (Schleſ.)



Meinen lieben Eltern!

Inhalt.

Literatur über Ruysbroeck.*)

* H. Pomerius, De origine monasterii viridis vallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochii primi prioris huius monasterii et aliquot coaetaneorum eius. Opusculum Henricii Pomerii, nunc primum editum. In den

* Analecta Bollandiana IV 1885. (Nach den Ms. 2926—28 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel.)

* Necrologium monasterii Viridis vallis. (Ms. II, 115 Kgl. Bibl. Brüssel) 1630.

* Johannes Gerson, Epistola ad fratrem Bartholomaeum Carthusiensem super tertia parte libri Joannis Rusbroch, de Ornatu spiritualium nuptiarum, in Joannis Gersoni Opera ed. du Pin, Antwerpen 1706. I col. 59 ss.

* Libellus fratris Joannis de Schoenhovia qui nititur defendere quaedam dicta fratris Joannis Ruysbroech, contra magistrum Joannem de Gerson, in Joan. Gersonii Opera, ed. du Pin, Antwerpen 1706. I 63 ss.

* Epistola Magistri Joannis de Gerson ad Fratrem Bartholomaeum Carthusiensem, contra praedictam defensionem. Ebd. 78 ss.

* Petrus Impens, Chronicon Bethleemiticon.

* Die excellente cronice van Brabant. Antwerpen 1530.

* A. Miraeus, De Windesemensi Lateranensi, Aroasiensi, et Congregationibus aliis Canonicorum regularium, ord. S. Augustini. Accessit Vita et Translatio corporis V. Joannis Rusbroquii, ord. eiusdem, in Viridi Valle, prope Bruxellam. An. 1622. die 8. Nov. facta. Brüssel Joan. Pepermanus.

J. Busch, Chronicon Windesemense. Antwerpen 1621, und des Augustiner-Propstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und liber de reformatione monasterium. Bearbeitet von Dr. K. Grube, 1886. XIX. Bd. der Geschichtsquellen der Provinz Sachsen.

* A. Miraeus, Elogia et Testimonia variorum de V. Joanne Rusbroquio. Brüssel, J, Pepermanus, 1622.

Das Literaturverzeichnis enthält nur Werke über Ruysbroeck. Die eigenen Werke Ruysbroecks finden sich unter Kap. I 3.

Die mit * versehenen Titel sind schon in der Bibliographie von W. de Vreese angeführt.



* (A. Miraeus), Monasterii Viridis Vallis In Sonia silua, prope Bruxellam, Origo . . . Brüssel, J. Pepermanus, 1622.

* A. Miraeus, Fasti Belgici et Burgundici. Brüssel 1622.

* Ch. Henriquez, Vita Joannis Rusbrochii, prioris Viridis-Vallis, ordinis Canonicorum regularium S. Augustini. Brüssel, J. Pepermanus, 1622.

* (Thomas a Jesu)), Beatissimo D. N. Gregorio XIV summo ecclesiae pastori. Pro obtinenda servi Dei Joannis Rusbrochii, Viri sanctitate et doctrina clari, Beatificatione, Relatio fide digna et sanctitate vitae ac miraculis eiusdem servi Dei. Antwerpen, ex off. Plantiniana 1623.

* Valère André, Bibliotheca belgica. [1] 1623; [2] 1643.

* Processus auctoritate ordinaria Illustrissimi et Reverendissimi Jacobi Boonen, anno 1624 facta a commissario deputato Auberto Miraeo de vita et miraculis Joannis Ruysbrochii. (Im Archiv des Erzbistums Mecheln.)

* Het leven des verlichten Leeraers en utnemenden Schouwer Heer Jan Ruysbroec, ghetrocken uut de oude boecken . . ., in T'Cieraet der Gheestelycker Bruyloft. Brüssel 1624.

* Acta annis 1626—1627, auctoritate ordinaria et apostolica super sanctitate vitae, virtutibus et miraculis Ruysbrochii. (Archiv d. Erzb. Mecheln.)

* M. Mastelin, Necrologium Monasterii Viridis Vallis ordinis canonicorum regularium S. Augustini . . . Brüssel, J. Meerbeck um 1630.

* Pennottus, Ordinis clericorum canonicorum historia tripartita. Köln 1630.

* Wichmann, Brabantia Mariana. Antwerpen 1632.

* R. Bellarmin, De scriptoribus ecclesiasticis liber unus. cum brevi chronologia. Köln 1645.

* Bossuet, Instruction sur les états d'oraison. Paris 1697.

* Gramaye, Antiquitates Belgicae. Löwen 1708.

* Helyot, Histoire des ordres monastiques religieux et militaires. Douai 1704.

* Het leven van den hoogh-verlichten leeraer der verborghen goddelycke wetenschap den salighen Joannes Ruysbrochius. Gent 1717. A. Graet.

* Van Gestel, Historia sacra et profana archiepiscopatu Mechliniensis. Haag 1725.

* Sanderus, Chorographia sacra Brabantiae. Haag 1727.

* Foppens, Bibliotheca belgica. 1739.

* Bayle, Dictionnaire critique. 1741.

* Paquot, Mémoires pour servier à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas de la principauté de Liége. 3 Bände. Löwen 1765—70.

* J. A. a Mosheim, De beghardis et beguinabus commentarius. Leipzig 1790.

* Butler, Vies des pères, martyrs et autres principaux saints. Löwen 1828—1833.

* G. H. M. Delprat, Verhandeling over de broederschap van G. Groote. 1830; [2] Arnhem 1856.

* J. G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroeck. Zur Geschichte der mystischen Theologie. Erlangen 1838.

* K. J. Bogaerts, Over onze nederduitsche Kanzelredenaers. III, in De Middelaer t. I. 1840—41.

* K. Schmidt, Joannes Tauler von Straßburg. Hamburg 1841.

* C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. Hamburg 1842.

* J. F. Willems, Sets over en van den gelukzaligen Jan van Ruysbroeck in Belgisch Museum 1845.

* C. Schmidt, Etude sur le mysticisme allemand au XIV siècle: in Mém. de l'Acad. royale des sciences morales et politiques de l'institut de France. 1847.

* C. Ullmann, Einleitung zu „Vier Schriften von Johann Rusbroeck in niederdeutscher Sprache". Hannover 1848.

* W. Moll, Johannes Brugman en het godsdienstig leven onzer vaderen in de vijftiende eeuw. Amsterdam 1854.

* A. Wauters, Histoire des environs de Bruxelles. 1855.

* F. Böhringer, Joh. Ruysbroeck in „Die deutschen Mystiker des XIV. u. XV. Jahrh." Zürich 1855.

* V. de Buck, Het christlijk Hoolaert. Brüssel 1855.

* G. C. Schmidt, Etude sur Jean Rusbroeck, sa vie, ses écrits et sa doctrine. Straßburg 1859.

C. Schmidt, Ruysbroeck oder Rusbroeck in Realenz. für prot. Theol. u. Kirche. 1860. Überarbeitet von v. Veen, 17. Bd. [3] 1906.

* W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de hervorming.

* A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Mainz 1886.

W. J. A. Joncbloet, Geschichte der niederl. Literatur. Dtsch. Ausg. von W. Berg. Leipzig 1870.

* Nolte, Sieben unausgegebene Briefe von Gerhard Groote. Theol. Quartalschrift, Bd. 52. 1870.

* A. A. van Otterloo, Johannes Ruysbroeck, een bijdrage tot de kennis van den ontwikkelingsgang der Mystik. Acad. Proefschrift Amsterdam 1874; [2] Haag 1896. (Op nieuw uitg. door J. C. van Slee. Met een woord tot inleiding van Paul Frederiq.)

* J. C. van Slee, De kloostervereeniging van Windesheim. Leiden 1874.

* J. G. R. Acquoi, Het klooster te Windesheim en zijn invloed. Utrecht 1875—1880.

* A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire. Paris 1875.

* H. S. Denifle, Taulers Bekehrung kritisch untersucht. Straßburg 1876.



* Ders, Das Buch von der geistlichen Armut, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi. München 1877.

* A. Jundt, Les amis de Dieu au XIVe siècle. Paris 1879.

* Bonnet-Maury, Jean de Ruysbroeck (in der Encyclop. des sciences religieuses, publ. par F. Lichtenberger). 1881.

A. Cornette, Over berijmd proza in het Middelnederlandsch. (Voral over Joh. Ruysbroeck.) Ned. Dicht- en Kunsthalle IV, 1882.

* K. Grube, Gerhard Groot u. seine Stiftungen. Köln 1883.

F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Bd. Berlin 1914 (M. Baumgartner).

* J. J. Altmeyer, Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas. Brüssel 1886.

M. Maeterlinck, Ruysbroeck l'admirable, in d. Revue générale 1889. (Namhafte Teile aus dieser Studie sind in der Einleitung zur „Geistlichen Hochzeit" enthalten.)

* O. Schmidt, Artikel „Ruysbroeck" in der Allg. Deutschen Biographie XXIX. 1889.

* H. Meert, Het vers en het berijmd proza in de werken van Jan Ruusbroec. In Nederlandsch Museum. 1891.

* A. Auger, Etude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen age. In Mém. cour. de l'Acad. Roy. de Belg. Brüssel 1892.

* Ders. De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck. (Diss. theol.) Löwen 1892.

Ders. Etude sur une doctrine spéciale des mystiques du XIV siècle en Belgique: Ruysbroeck et la vie commune. Compte-rendu du 3ième Congrès internationale des Cath. Sect. d. Sciences religieuses. 1895.

W. Preger, Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts. München 1894. (Enthält Briefe von Geert Groot.)

Stroddart, Ruysbroeck and the Mystik by Maurice Maeterlinck. London 1894.

* H. Claeys, Jan van Ruusbroec's Taal en Stijl. (In Verslagen en mededeelingen der koninklijke Vlaamsche Academie voor taal-en letterkunde.) 1894.

* W. L. de Vreese, Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec. Gent 1896.

P. Fredericq, De godsdienstige in de Nederlanden tijdens de 14° eeuw. Utrecht 1895.

* Ders., Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden. 1897.

* A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Freiburg i. Br. 3. Bd. 1910.

* M. Schoengen, Die Schule von Zwolle von ihren Anfängen bis zu dem Auftreten des Humanismus. Freiburg (Schw.) 1898.

* P. Cuylits, Introduction à la lecture des mystiques flamands. In Durendal, Revue Cath. d'art et de littérature. V. (1898); VI. (1898).

* G. Visser, Hendrik Mande, bijdrage tot de kennis der Noord-Nederlandsche Mystiek. (Proefschrift der Rijks-Univers. Leiden.) Haag 1899.

Mandes Mystiek. Ruusbroec. Ned. Spectator 1899 No. 27.

Heinrich Mande, Vgl. G. Visser.

* W. L. de Vreese, De handschriften van Jan van Ruusbroec's werken. Stuk. I, II Gent 1900—1902. Uitgave d. d. Kon. Vlaamsche Academie v. Taal-en Letterkunde.

Ders., Jean de Ruysbroeck. Biogr. Nationale de Belgique. XX. 1900. [2] 1920.

Ders., Over eene Bibliotheka Nederlandica Manuscripta. Gent 1903. — Tijdschr. v. Boek-en Bibliotheekw. I. 1903.

N. de Pauw, Heilwige Bloemmaerts, gezegd die Bloemmaerdinne. Leven en werken d. Z.-Nederland. Schrijvers. [2] 1904.

* C. G. de Vooys, Twee christen-democraten uit de XIVe eeuw (in De XXe eeuw.) 1903.

* Ders., Meister Eckhart en de Nederlandsche Mystiek (in Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenis). III, 1904—1905.

* K. Ruelens, Jan van Ruysbroeck en Bloemmardinne. In werken van zuster Hadewijch. Gent 1905.

* K. Rieder, Der Gottesfreund vom Oberland. Innsbruck 1905.

* M. de Wulf, Histoire de la philos. médiévale. [2] Löwen 1905. Dasselbe übersetzt von R. Eisler, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Tübingen 1913.

Arthur, The Founders of the New Devotion. London 1905.

Baillie, Reflections from the Mirror of a Mystic. London 1905.

Uhlhorn, Christliche Liebestätigkeit. Stuttgart 1905.

* G. Kalff, Geschiedenis der Nederlandsche letterkunde. Groningen 1906.

* M. de Bie, De dienaer Gods Johannes van Ruysbroeck. [1] Brüssel 1907, [2] Halle 1909.

K. Bihlmeyer, Heinrich Seuses deutsche Schriften. Stuttgart 1907.

* Fr. Hyacinthus C. D., Kermes en Karmozijn. In Biekorf, XVIII. (1907.)

* J. Laenen, De dienaer Gods Jan van Ruysbroeck, zijn leven, zijn eeredienst, zijn werken. Löwen 1907. Auszug aus La vie diocésaine, bulletin du diocèse de Malines, I. 1907.

* J. v. d. Bergh van Eysinga-Elias, Ruusbroec in verband met de Fransche en Duitsche Mystiek (in de Gids) 1907.

* Jacobus Trajecti alias de Voecht, Narratio de inchoatione Domus clericorum in Zwollis . . ., veröff. von Dr. M. Schoengen, Amsterdam 1908.

* La vie diocésaine, bulletin du diocèse de Malines. II. (1908).

* Th. Braun, Propos d'hier et d'aujourd'hui. Brüssel 1908.

* A. Spamer, Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckharttexte. In Beiträge z. Gesch. d. deutschen Sprache und Literatur. Bd. XXXIV. (1908.)

C. van der Straeten, Jan van Ruysbroeck, in 't Daget in den Oosten. 24. Jahrg., 1908.

C. G. N. de Vooys, Historische schets van de Nederlandsche Letterkunde vor schoolgebruik en hoofdacte-studie. Groningen 1908. Jan van Ruusbroec. [2] 1909.

* Decretum Mechliniense, confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti ven. servo Dei Joanni Rusbrochio . . . beato nuncupato Rom, Typ. Vatic. 1909.

* Acta Apostolicae Sedis No. vom 15. Sept. 1909.

* W. Dolch, Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen. Leipzig 1909.

Foti, Vita e Dottrine del B. G. Rusbrochio. Rom 1909.

A. Wautier d.Aygalliers, Joh. v. Ruysbroeck, Thèse. 1909.

Cujlits, Ruysbroeck en de Mystick. Verhand. v. d. allg. kath. Vlaamsche Hoogheschool. Uitbruding 1910.

J. van Mierlo jr., Het leven van Jan van Ruysbroeck door Pomerius en Surius. In Dietsche Warranda en Belfort 1910.

Dom. V. Scully, A Mediaeval Mystic. A Short Account of the Life and Writings of Blessed J. Ruysbroeck, Canon Regular of Groenendael. A. D. 1293—1381. London 1910.

Vetter, Taulers Predigten aus der Engelberger und Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschrift der ehemaligen Straßburger Handschrift. Berlin 1910.

* G. van Poppel, De stelling: Hadewijch-Bloemmardinne. (naar aanleiding van het art. van H. Nelis over Joh. Ruusbroeck.) Arch. Belg. XII, Vragen en Meded. op't gebied d. Gesch. Taal-en Lettk. I, 1910.

Bourgignon, Le b. Jean Rusbrok. Lüttich 1910.

H. Nelis, beoord. van W. de Vreese, Jean de Ruysbroeck. Archives Belges. XII, 1910.

Biographie Nationale, publiée par L'Académie Royale de Belgique. Brüssel Bd. IXX. 1906; Bd. XX. 1907 –1910. Bd. XXI 1920.

E. Underhill, Mysticism. London 1911.

van Poppel, Ruysbroeck. Histor.-pol. Blätter 1912. Ders. in De Katholik. 1912/13. W. Schleußner.

G. F. Waffelaert S. T. D. évêque de Brugges, L'union de l'ame aimante avec Dieu, ou guide vers la perfection chrétienne, d'après la doctrine du bienheureux Ruusbrouck. Traduit du flamand par l' abbé. R. Hoornaert, licencié en lettres romanes, sous-sécrétaire à l'échêvé. Lille, Paris, Brügge, Brüssel, Soc. St. Augustin, 1916.

G. Dolezich, Das religiöse Erlebnis in den Schriften des Mystikers Johannes van Ruysbroeck. (Theol. u. Glaube, XIII 1921).

A. Schulte, Ruysbroeck und Maeterlinck, Diss. Münster 1921.

Joseph Bernhart, Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München 1922.

L. Reypens, Le sommet de la contemplation mystique chez le B. Jean de Ruusboec. Revue des Mystiques. 1922. 947—972.

P. A. Kerstens, Ruusbroec. Opgang, 2. Jahrg. 248.

Dr. A. C. Boumann, Joh. Ruusbroec en de Duitsche mystiek. in:
I. Tydschrift Ned. Taal-en Letterkunde. XLI. 1—23. (1922.)
II. „ „ „ „ XLII. 81—115. (1923.)
III. „ „ „ „ XLIII. 249—257. (1924.)

J. van Mierlo S. J., Joh. Ruysbroeck en de Duitsche mystiek. in: Studien (S. J.). XCVIII 439—467.

J. v. Mierlo S. J., De „bruloft" van Ruusbroec als voorbeeld der „twaelf dogheden" gehandhaaft. in: Studien XCIX 35—62.

J. v. Mierlo S. J., Is het „Boec van den twalef dogheden" een werk van Jan v. Ruysbroeck?
in: I. Studien. (S. J.). XCIX. 200—218.
II. „ XCIX. 376—396.
III. „ C. 133—145.
IV. „ C. 297—306.

L. Reypens, De geestelijke physionomie van Ruusbroec. in: Dietsche Waranda. 1923. 1—10.

L. Reypens, Ruusbroecbijdragen. in: Tijdschrift Ned. Taal-en Letterkunde. XLII. 47—71.

L. Reypens, Een verdronken parel der mystiek „De seven manieren van heiliger minnen". in: Dietsche Waranda. 1923. 177—730.

J. Walch, Mediaevalia. III. Ruusbroec. Van den blinckenden steen. in: Groot-Neederland. 1923. I. 207—218.

A. Wautier d'Aygalliers, Ruysbroeck l'Admirable. Paris 1923.

L. Reypens Het weer gefonden Ruusbroec-portret en de Ruusbroec-vereering. Dietsche Waranda. 1924. 973—979.

Th. de Ronde, Het literair wedervaren van Ruysbroeck in Frankrijk. Dietsche Waranda. 1925. 424—433.

O'Sheridan, Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck. Revue d'histoire ecclésiastique XXI (1925).

Angekündigt: L. Reypens, Ruusbroec (met 14 platen buiten de tekst). Brüssel (Standaart-boekhandel).

Vorwort.

Die erste Anregung, mich mit den Schriften des niederländischen Mystikers Johannes van Ruysbroeck zu befassen, verdanke ich den Herren P. O. Cohausz S. J. und P. K. Richstätter S. J. Besonders P. Cohausz war mir seit den ersten Anfängen der vorliegenden Arbeit ein gütiger Berater und verständnisvoller Förderer. Ihm sei darum an erster Stelle herzlicher Dank ausgesprochen.

Die unmittelbare Nachkriegszeit erschwerte zunächst die quellenmäßige Befassung mit den Schriften Ruysbroecks. Erst als ich im Sommer 1921 zum ersten Male einer Einladung des Herrn Dr. Brom in Nijmegen nach Holland folgen durfte, stand mir auch ein großer Teil der Handschriften von Ruysbroecks Werken offen. Es waren besonders die im Haag und in Leiden. Den Bibliotheksvorständen der genannten Orte, wie auch dem Vorstand des Stadtarchivs in Köln bin ich für ihr freundliches Entgegenkommen, mir die Handschriften immer wieder bereitzustellen, zu großem Dank verpflichtet.

Die vorliegende Schrift ist die Weiterführung meiner Dissertation „Johannes van Ruysbroeck, Studien zu seiner Persönlichkeit und Lehre", mit der ich 1923 promovierte. Die Dissertation mußte wegen der Ungunst der Verhältnisse zunächst unveröffentlicht bleiben. Da sich in der Zwischenzeit meine Stellung zu einzelnen Fragen erheblich geändert hatte, nahm ich im Vorjahre eine durchgreifende Umarbeitung und Erweiterung dieser ersten Arbeit vor.

Das Hauptgewicht habe ich in dieser neuen Arbeit auf die Darstellung der Mystik Ruysbroecks und auf die Herausarbeitung der grundlegenden spekulativen Momente, sowie auf die Aufzeigung der praktischen Folgerungen zu legen versucht. Die Auslegung einzelner Termini Ruysbroecks ging damit Hand in Hand. Im ersten Kapitel gebe ich einen Überblick über die Ruysbroeckforschung, wobei im einzelnen mancherlei richtig zu stellen und zu ergänzen war. Das zweite Kapitel bemüht sich um die geistesgeschichtliche Einordnung Ruysbroecks. Ohne da schon Abschließendes bieten zu können, glaube ich doch, die Hauptlinien richtig gezogen zu haben. Dem Literaturverzeichnis ist das de Vreese's zugrunde gelegt. Es ist nach größter Möglichkeit vervollständigt worden. Die chronologische Folge wurde beibehalten. Beides gilt auch von der Aufzählung von Ruysbroecks Werken.

Ganz besonders herzlichen Dank schulde ich meinen holländischen Beratern und Freunden, die mir während meiner Studien

über Ruysbroeck anregend, fördernd und helfend zur Seite standen, besonders Herrn Dr. Gerard Brom-Nijmegen und seiner Gattin, denen ich die Bekanntschaft aller nachstehenden Persönlichkeiten verdanke: Herrn Stadtbibliothekar Professor W. L. de Vreese-Rotterdam, Dom Schutte O. S. B.-Oosterhout (Abtei Saint-Paul de Wisques), Herrn Professor Groenen-Warmond, Familie Osterkamp-den Haag, Herrn Wübbe-den Haag. Meinen holländischen Freunden, besonders Herrn Professor Groenen, verdanke ich es überdies, daß die Arbeit trotz der Ungunst der Zeit gedruckt werden konnte.

Eine große Freude war mir die Bereitwillligkeit der Herren Professoren Dr. Wittig und Dr. Seppelt, meine Arbeit in ihre Sammlung „Breslauer Studien zur historischen Theologie" aufzunehmen. Herrn Geheimrat Prof. Dr. Baumgartner, Herrn Prof. Dr. Geyer und Herrn Professor Dr. Jansen S. J., sämtlich in Breslau, danke ich an dieser Stelle für wertvolle Anregungen und gütige Förderung bei Abfassung der Arbeit. Dank sage ich auch den Herren Professoren Dr. Seppelt und Dr. Altaner, Fräulein stud. phil. Erna Stumpf-Breslau und Fräulein Annemarie Goebel-Posen für ihre Güte, die Korrekturen mit mir zu lesen.

Breslau 1925.

Dr. Gabriele Dolezich.

I. Persönlichkeit und Werke.

1. Aus dem Leben Ruysbroecks.

„Der allmächtige, weise und gütige Schöpfer des menschlichen Geschlechts hat niemals, von Anbeginn der Welt, nachgelassen, dasselbe mit seinen großen und unaussprechlichen Wohltaten zu begnadigen und zu seiner Erkenntnis und Liebe einzuladen, damit er die unaussprechliche Liebe und Wohlgewogenheit seines väterlichen Herzens kundmache. Es wird aber niemand zweifeln, daß unter seinen übergroßen Wohltaten nicht eine der geringsten die sei, daß er zu allen Zeiten einige vortreffliche und ungemein heilige Männer oder Frauen hat geboren werden lassen . . . Also hat Gott auch in diesen letzten Zeiten . . . sich einen Mann nach seinem Herzen ausersehen. Es ist der Pater Johannes Ruysbroeck." — Mit diesen Worten beginnt die Lebensbeschreibung Ruysbroecks, deren Verfasser nach Surius ein Canonicus Regularis war, der kurz nach Ruysbroeck gelebt habe.[1]) Die anmutige Erzählung versetzt den Leser leicht und unvermerkt in den Bannkreis des Mystikers, dessen liebenswürdige Persönlichkeit sogleich aller Herzen für sich gewinnt. Sie berichtet, wie Johannes von Ruysbroeck 1293 in dem Dorfe Ruysbroeck bei Brüssel geboren, von seiner verwitweten Mutter bis zu seinem elften Jahre erzogen wurde, ihr aber dann entlief, da sie ihn wohl allzu zärtlich hielt. Er kam nach Brüssel zu seinem Oheim Hinckaert, mit dem ihn von nun an lebenslängliche treue Freundschaft verband. Hinckaert war Kanonikus bei St. Gudula und ließ seinen Neffen aufs beste erziehen. Nach wenigen Jahren aber vertauschte Ruysbroeck das Studium der freien Künste an der Schule zu Brüssel mit stillem Studium der Theologie im Hause seines Verwandten. Die Mutter war ihm inzwischen in die Stadt gefolgt, hatte ihn gefunden und sich anfangs mit der Trennung von ihm nicht einverstanden gezeigt. Dann aber war sie in ein Beghinenhaus gezogen, von wo aus sie die weitere Entwicklung des Sohnes verfolgen konnte. Sie sei eine gute, aber „keine vollkommene" Frau gewesen, berichtet Ruysbroecks Biograph; deshalb habe sie nach ihrem Tode lange im Fegfeuer zu leiden gehabt, bis ihr Sohn sie durch sein erstes

[1]) Surius-Ausgabe von 1609, S. 1.

Meßopfer befreit habe. — Ruysbroeck lebte zunächst als Weltpriester viele Jahre in Brüssel. Er war einfach und bescheiden in Kleidung und Auftreten, aber „wenn auch unansehnlich, so doch von geübten und wohlanständigen Sitten". „Und weil er der Beschauung aufs höchste ergeben war, so mied er mit Fleiß die Versammlungen und die Unterhaltung der Menschen." Einst sahen ihn zwei Edelleute in seiner armen Kleidung und schlichten Art daherkommen. Da sagte der eine zu dem andern: O wenn ich doch auch so lebte wie dieser Priester, worauf der andere erwiderte: Ich wollte nicht die ganze Welt haben, und wäre sie aus Gold, und dafür an seiner Stelle sein. Denn dann hätte ich wohl keinen fröhlichen Tag mehr! — In seiner Seelsorgearbeit hatte Ruysbroeck viel gegen die Lehre der freien Geister zu kämpfen, die in Brüssel besonders durch eine angesehene Frau, die Bloemardinne,[2]) vertreten wurde. Fast alle seine Schriften wenden sich gelegentlich gegen ihre dem Quietismus ähnlichen Ansichten. — In seinem 60. Jahre begab sich Ruysbroeck mit seinem Oheim und einem Freunde Franz van Coudenberg nach der Einsiedelei Groenendael im Sonjenbosch bei Brüssel, um sich noch tiefer und ungestörter der Beschauung zu widmen. Anfangs lebten die Freunde, denen sich noch einige gleichgesinnte Männer beigesellten, ohne besondere Regel oder Satzung in dem ihnen vom Landesherrn, dem Herzog Johann III. von Burgund, gestifteten Hause nach einer einfachen Hausordnung. Es scheint aber, daß die Bevölkerung und der Klerus der Umgegend Anstoß an dieser ungewöhnlichen Lebensform genommen haben; deshalb nahmen die Bewohner des Klosters Groenendael 1349 aus der Hand des Bischofs von Cambrai auf die Vorstellungen des Abtes von St. Viktor in Paris Kleid und Regel des hl. Augustinus und lebten fortan als Regulierte Augustiner-Chorherren. Ruysbroeck wurde Prior des Klosters. Der Berichterstatter schreibt aus dieser Zeit über Ruysbroeck: „In diesem Grünen Tal (Groenendael) hat er mit einem nach Art der Adler verjüngten Gemüte angefangen, das Auge seines Verstandes so lauter und hell nach der Klarheit der ewigen Sonne zu wenden, daß die wenigsten Menschen auch nur einen geringen Teil seiner Lauterkeit in diesem Leben erlangen werden". — So konnte es auch nicht lange währen, bis der Ruf Ruysbroecks die ersten Besucher anlockte. Ihnen folgten im Laufe der Jahre ungezählte aus dem In- und Ausland, darunter auch berühmte und angesehene Persönlichkeiten. So traf auch eines Tages der Magister Geert Groot von Deventer mit einem Genossen

---

[2]) Pomerius, II, c. 5, Anal. Bollandiana, S. 286. Vgl. auch K. Ruelens, J. v. Ruysbroeck en Bloemmardinne. In: Werken van Zuster Hadewijch III, Gent 1905. XXI–XCV; ferner N. de Pauw, Heilwige Bloemmaerts, gezegd die Bloemmardinne. 107–111; ferner G. v. Poppel, De Stelling Hadewych-Bloemmardinne. Arch. Belg. XII, 45.

in Groenendael ein und war nicht wenig überrascht, als Ruysbroeck ihn, den vorher nie Gesehenen, sogleich mit Namen anredete und begrüßte. Nach einigen Tagen traulichen Beisammenseins fragte Geert den Prior: Mein Vater, ich wundere mich, daß du so hohe Sachen schreibst, mit welchen du dir und deiner Lehre doch nur eifersüchtige Verleumder schaffst? Worauf der heilige Mann sanft und ruhig antwortete: Meister Gerhard, ich bin völlig überzeugt davon, daß ich niemals auch nur ein Wort geschrieben habe ohne Eingeben des Heiligen Geistes und in dem Gefühle einer überaus süßen Gegenwart der hochheiligsten Dreieinigkeit. — Ruysbroeck sagte auch Geert Groot voraus, daß er die Wahrheit seiner Worte, die ihm vorläufig noch unverständlich seien, sehr bald, sein Gefährte aber niemals in diesem Leben verstehen werde. — Geert nahm an Ruysbroeck besonders ein großes Vertrauen auf Gott wahr und versuchte „mit vielen Schriftstellen ihm Furcht vor dem jüngsten Gericht und vor der Hölle einzujagen". „Aber je mehr jener Mühe hatte, ihm einen Schrecken einzuflößen, je mehr glühte dieser in Liebe gegen Gott, und als er eine Weile seinen Reden zugehört hatte, antwortete er: Meister Gerhard, wisse, daß ich von ganzem Herzen bereit bin, alles das zu ertragen, was der Herr will, daß mir geschehe, es sei Leben oder Tod oder auch die unerträglichsten Schmerzen der Hölle selbst, denn ich halte dafür, daß mir nichts angenehmer und heilsamer sei. Ich bitte auch und verlange nichts anderes, als daß mein Herr und Gott mich allezeit bereit und willig finde. — Auch Tauler befand sich unter Ruysbroecks Gästen. — Wenn Ruysbroeck sich von dem Licht der göttlichen Gnade erleuchtet fühlte, begab er sich ganz allein an die abgelegensten Orte des Waldes. Daselbst schrieb er dann auf, was er aus Gottes Geist hatte schöpfen können. Auf diese Weise sollen alle seine Werke entstanden sein. Wunderbare Erzählungen knüpfen sich an diese Gewohnheit Ruysbroecks. So eilte er einstmals, als er sich wieder von Gott bewegt fühlte, in den Wald. Alsbald gerät er in Verzückung, und diese währt so lange, daß er über die gewöhnliche Zeit ausbleibt. Unterdessen ängstigen sich die Brüder daheim wegen seiner Abwesenheit und suchen ihn überall im Hause. Und als sie ihn im Kloster nicht finden, suchen sie ihn endlich auch in allen Schlupfwinkeln des wilden Waldes. Einer unter den Brüdern aber, der ihn sonderlich lieb hatte, sieht, während er emsiger als die andern sucht, von Ferne einen von Feuer ganz erfaßten Baum. Als er nun stillschweigend näher hinzugeht, sieht er den Mann Gottes noch fast außer sich und ganz trunken vom Feuer der göttlichen Süßigkeit unter dem Baume." — Seine Einfachheit, Demut und Bescheidenheit bei aller göttlichen Begnadigung war beispiellos. Sein Lebensbeschreiber kann sich nicht genug tun, Beispiele seiner Demut, seines Gehorsams und seiner steten

Hilfsbereitschaft zu erzählen. — Als er das 88. Jahr erreicht hatte, fing er allmählich an schwach zu werden. Und weil er in einem Gesicht den Tag seines Todes vorhergesehen hatte, begann er alsbald, diesen mit großer Andacht zu erwarten. Aus tiefstem Herzen wiederholte er oft die Worte: Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Brunnen. Wann werde ich kommen und vor dem Angesichte meines Gottes erscheinen? (Ps. 42, 2.) — Als er den Tod herannahen fühlte, bat er, daß man ihn aus seiner Zelle, die er als Prior inne hatte, in die Krankenstube der Brüder trage. Nach 15 tägigem Krankenlager empfahl er die ihn umringenden Brüder Gott und verschied ohne Todeskampf, bei klarem Bewußtsein, leuchtenden Angesichts am 2. Dezember 1381, mit 88 Jahren, nachdem er 64 Jahre Priester gewesen war.

Seit Anfang des 17. Jahrhunderts bereits schwebt die Frage der Seligsprechung Ruysbroecks. Durch Jakob Boonen, Erzbischof von Mecheln, in Fluß gebracht, stockte sie bereits 1627 infolge von Kriegen und Unruhen aller Art. Ein abermaliger Versuch seitens des Kapitels von St. Gudula in Brüssel im Jahre 1783, das ein Offizium zu Ehren Ruysbroecks wünschte, verlief wegen der bald hereinbrechenden französischen Revolution erfolglos. Endlich nahm 1883 der Kardinal Goossens die Angelegenheit von neuem auf, und die von der Kongregation der Riten beauftragte Kommission erreichte es, daß die Verehrung Ruysbroecks kirchlich anerkannt wurde, was praktisch der Seligsprechung gleichkommt.[3]) Offizium und Messe des Seligen wurden der Diözese Mecheln auf den 29. August durch ein Dekret der hl. Kongregation der Riten vom 1. Dezember 1908 gewährt. Die Regulierten Chorherren am Lateran als die Erben von Groenendael und Windesheim genießen das gleiche Privilegium.[3])

---

[3]) Vgl. Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable, I, 31.

2. Quellen für das Leben Ruysbroecks.

An Quellen für das Leben Ruysbroecks kommt in erster Linie die Vita in Betracht, die einer seiner Zeitgenossen, Heinrich Bogaerts, für gewöhnlich Pomerius [4]) genannt, geschrieben hat. Sie ist in den Analecta Bollandiana [5]) nach Handschriften [6]) in der Kgl. Bibliothek in Brüssel veröffentlicht. (Mss. 2926—28.)

Pomerius wurde 1382, ein Jahr nach Ruysbroecks Tode, geboren und trat nach längerer Tätigkeit als Rektor der Schulen in Brüssel und Löwen in das Kloster der Regulierten Augustiner-Chorherren zu Groenendael ein. Hier kannte er noch zwei unmittelbare Schüler Ruysbroecks, Johann van Hoclaere († 16. März 1431) und Johann von Schoenhoven († 22. Januar 1431), den eifrigen Verteidiger seines Meisters gegen den Kanzler der Pariser Universität Johannes Gerson. Pomerius starb am 2. Juni 1469. Von etwa 1420 an schrieb er an seinem Werk: De origine monasterii Viridis Vallis et de gestis patrum et fratrum in primordiali fervore ibidem degentium, das in drei Hauptteilen enthält: 1. die Gründungsgeschichte von Groenendael, 2. das Leben Ruysbroecks, 3. das Leben von Johann van Leeuwen. Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob Pomerius aus schriftlichen Quellen geschöpft habe. Diese Ansicht stützt sich auf die Erwähnung einer Ruysbroeck-Vita von Johann von Schoenhoven im Necrologium Viridis Vallis. Die Bollandisten haben sich dieser Ansicht angeschlossen. Indessen haben sich andere Stimmen, u. a. der Pater J. van Mierlo [7]) gegen dieselbe erklärt und behauptet, daß Pomerius diese Quelle zum mindesten nicht gekannt habe. Tatsache ist, daß das Werk des Johann von Schoenhoven verschollen ist, und daß bisher auch in den noch unveröffentlichten Handschriften von dem Werk keine Spur auffindbar war.

Eine weitere Lebensbeschreibung Ruysbroecks bringt Surius in der Einleitung zu den Werken Ruysbroecks. Er sagt: Praecipuus

---

[4]) Über das Leben des Pomerius geben Auskunft: Petrus Impens im Chronicon Bethleemiticon und Mastelinus im Necrologium Viridis Vallis. Beide Werke lassen Pomerius als einen ernsten, wahrheitsliebenden Berichterstatter erscheinen, der bestrebt ist, seine Quellen und seine Gewährspersonen namentlich anzuführen und sie als glaubwürdig zu erweisen.

[5]) Analecta Bollandiana, IV. Paris 1885. 263 ff.

[6]) Diese Handschriften sind im Catalogus codicum hagiographorum bibliothecae regiae Bruxellensis beschrieben. Brüssel 1886, part. I, II, 379.

[7]) In 7 Artikeln des Dietsche Waranda en Belfort, Antwerpen 1910.

huius vitae author Canonicus Regularis fuit, sed nomen suum suppressit: vixitque paulo post Rusbrochium.[8]) — Die Frage liegt nahe, ob dies etwa eine neue Quelle sei, die außer der Schrift des Pomerius existierte. Bis in die letzte Zeit war man allgemein dieser Ansicht. Doch zeigt ein Vergleich zwischen der Vita des Pomerius und der der Suriusausgabe eine offenkundige Übereinstimmung, sodaß auf eine lediglicher Übernahme der Angaben des Pomerius aus den dem Karthäuser Surius vorliegenden Handschriften zu schließen ist. Die Benediktiner von Oosterhout (Holland) glauben ebenfalls, daß Surius im ganzen der Arbeit des Pomerius treu gefolgt und nur bestrebt gewesen ist, sie in besseres Latein zu erheben.[9]) Demgegenüber steht Auger[10]) mit der Annahme, daß es eine dritte Quelle gegeben haben müsse, aus der beide, sowohl Pomerius als auch Surius, geschöpft haben. Von dieser Ansicht, die Auger in seiner These De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck vertritt, ist er aber bereits in der Etude sur les Mystiques des Pays-Bas au Moyen-age abgekommen.

Ein drittes sehr kostbares Dokument über Ruysbroecks Leben befindet sich am Anfange der vollständigen Handschrift[11]) seiner Werke. Diese Handschrift war einst im Besitze des Priors von Groenendael und ist jetzt in Brüssel. Die Handschrift selbst ist höchstens aus dem Jahre 1462, indes die Vita älter ist und von einem Zeitgenossen Ruysbroecks geschrieben, von Meister Gerardus,[12]) dem Prior eines Karthäuserklosters nahe bei Groenendael.

Schließlich finden sich noch Angaben über das Leben Ruysbroecks in der Vita Gerardi Magni von Thomas von Kempen.[13])

---

[8]) Vgl. Surius-Ausgabe v. 1609, S. 1.

[9]) Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable, Traduction du Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Brüssel 1919 (Einleitung S. 8).

[10]) A. Auger, De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck. Löwen 1892, 200.

[11]) Vgl. W. de Vreese, De Handschriften van Jan van Ruysbroecks Werken. I, 24 ff. (Hier ist dieses Manuskript bezeichnet als Codex D.)

[12]) Der Prolog des Meisters Gerhard ist gedruckt in de Vreese, Bijdragen. Gent 1896.

[13]) J. Pohl, Thomas Hemerken a Kempis opera omnia. Freiburg 1910—22. VII, 52.

3. Ruysbroecks Werke.

Pomerius berichtet,[14]) daß Ruysbroeck schon als Weltpriester in Brüssel seine schriftstellerische Tätigkeit begonnen und diese dann bis in sein hohes Alter ausgeübt habe. Aus seinen letzten Jahren weiß Pomerius zu berichten, daß ihn stets ein Bruder mit Schreibgerät in den Wald begleitet habe, seines Diktats gewärtig. So stellt ihn auch eine Miniatur des cod. 19295 Brüssel vom Ende des 14. Jahrhunderts dar: Ruysbroeck unter seiner Linde, in Betrachtung versunken, über ihm der Heilige Geist in Gestalt der Taube, ihm gegenüber der am Schreibpult tätige Bruder.

Pomerius überliefert die Titel von 11 Abhandlungen,[15]) die er numeriert und mit den Anfangsworten anführt. Es sind folgende: Regnum Amorosorum — De Heere heeft, De nuptiis — Siet de brudegom, De calculo — De spirituali tabernaculo — Loept so dat gi begripen moget, De septem seris — Lieve Zuster, Speculum salutis aeternae — Dit boec mach wel een spiegel wesen, De septem gradibus amoris — Gratie ende heilige vrese, Lieber retractionis — Die prophete Samuel, De XII beghinis — Het saten XII beghinen.

Ferner haben wir ein Verzeichnis der Schriften Ruysbroecks am Schlusse des schon (S. 6[11]) erwähnten Codex D, das etwas von dem des Pomerius abweicht. Es gehört zu einer „Abhandlung über die Werke und über die Lehre Ruysbroecks von einem seiner Schüler". Der unbekannte Verfasser, der in Groenendael kurz nach dem Tode Ruysbroecks Aufnahme gefunden haben muß, hat aus guten Quellen dessen Schriften und Lehre studieren und Fehlendes unter Zuhilfenahme mündlicher Überlieferung durch Gefährten Ruysbroecks ergänzen können. Er rät zu einer bestimmten Reihenfolge, in der die Werke Ruysbroecks zu lesen seien und begründet des weiteren seine Ansicht. Die Reihenfolge, die er gibt, ist folgende:

Das Buch von den zwölf Tugenden, Das Buch von den zwölf Artikeln des wahren Glaubens (Pomerius: de fide), Das Buch vom Heiligen Sakrament (Speculum aeternae salutis), Die sieben Stufen der Liebe (de septem gradibus amoris), Die sieben Schlösser (de septem seris), Die vier Versuchungen (de quatuor tentationibus), Die Stiftshütte (de spirituali tabernaculo), Das Königreich der

---

[14]) Analecta Bollandiana, IV, 295 ff.
[15]) Anal. Boll., IV, 294.

Liebhaber Gottes (Regnum amorosorum), Die Geistliche Hochzeit (de nuptiis), Der glänzende Stein (de calculo), Das Buch von der höchsten Wahrheit (Liber retractionis), Das Buch von den zwölf Beghinen (de XII beghinis). Es finden sich also hier alle von Pomerius erwähnten Schriften wieder.

Über die Echtheit des außerdem genannten Buches „von den 12 Tugenden" ist man sich noch nicht einig. A. C. Bouman [16]) vertritt die Ansicht, daß das Werk eine Entlehnung aus Meister Eckharts „Reden der Unterscheidung" [17]) sei. Van Mierlo dagegen hält Ruysbroeck für den wahren Verfasser.[18]) Da über der Frage nach der Abhängigkeit Ruysbroecks und nach seinem Verhältnis zur deutschen Mystik noch tiefes Dunkel liegt, ist es schwer zu entscheiden, auf welcher Seite das Recht liegt. Alle genannten Schriften finden sich auch bei Surius, wie auch in der bisher einzigen flämischen Ausgabe der Werke Ruysbroecks von J. David.[19])

Im „Königreich der Liebhaber Gottes" haben wir das Erstlingswerk Ruysbroecks vor uns, das durch seinen Freund und Nachbar, Meister Gerhard von Hérinnes, bezeugt ist.[20]) Es wendet sich gegen die Mystik der Brüder des freien Geistes und versucht, ihr die kirchliche Lehre gegenüberzustellen. Jedoch wäre es verfehlt, sich unter dem Werk eine Streitschrift vorzustellen. Das positivdarstellende Element waltet durchaus vor. Ruysbroeck spricht zuerst von der Schöpfung als dem äußeren Reiche Gottes und der Stellung, die der Mensch darin einnimmt, führt dann weiter in das Reich der Seele, in der Gott durch die theologischen Tugenden ein Fundament gelegt hat für sein eigentliches Gnadenreich, das er sich mittels der sieben Gaben des Heiligen Geistes ausbaut. Hier tritt am klarsten Ruysbroecks Theorie von den theologischen Tugenden und den Gaben des Heiligen Geistes zutage. Dieses Werk blieb zu Ruysbroecks Zeiten unveröffentlicht. Ihm ähnlich besonders in den Fragen der Beschauung ist Ruysbroecks Hauptwerk „Die Zierde der Geistlichen Hochzeit".

---

[16]) A. C. Bouman, Ruysbroec en de Duitsche mystiek.
in: I. Tydschrift Ned. Taal-en Letterkunde XLI, 1—23 (1922).
II. „ „ „ „ XLII, 81—115 (1923).
III. „ „ „ „ XLIII, 249—257 (1924).

[17]) Vgl. Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. Hrsg. Fr. Pfeiffer, II. Bd. Meister Eckhart. Leipzig 1857.

[18]) J. van Mierlo, S. J., Joh. Ruysbroeck en de Duitsche Mystiek. in: Studien. XCVIII. (1922) 439—467. Derselbe: De „bruloft" van Ruysbroeck als voorbeeld der „twaelf dogheden", gehandhaaft in: Studien XCIX, 35—62. Derselbe: Is het „Boec van den twaelf dogheden" een werk van Jan v. Ruysbroeck? Studien XCIX, 200—218; 376—396; C 133—145; 297—306.

[19]) In Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen. Gent 1858—63. 6 Bd.

[20]) Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable. II, Einleitg. zum Kgr. d. Liebh. Gottes. S. 6. Desgl. W. de Vreese, Bijdragen tot de kennis van het leven en de werken van Jan Ruusbroec, S. 12.

Diese Schrift ist wahrscheinlich um 1330 geschrieben, jedenfalls aber vor 1336, dem Jahre der Veröffentlichung der Bulle Benedikts XII. Benedictus Deus über die Visio beatifica. Beide genannten Werke zeichnen sich gegen die späteren Schriften durch literarische und psychologische Unbefangenheit aus, während in den späteren Schriften andere Autoren und Autoritäten häufig herangezogen werden, deren ausgeschriebene Ausdrücke den persönlichen Ausdruck Ruysbroecks ersetzen müssen. Auch ist in diesen späteren Schriften deutlich eine Defensivstellung Ruysbroecks zu erkennen. So schon in dem nächstfolgenden Werkchen „Vom glänzenden Stein". Auffallend ist hier, daß Ruysbroeck zum ersten Male eine Autorität, und zwar den hl. Bernhard, namentlich anführt, während er bisher sich nie auf andere Gewährsmänner als die Apostel und Evangelisten berufen hat; auffallend vor allem aber sind Wendungen, die seine einwandfreie Haltung hervorheben und unterstreichen sollen, wie etwa folgende: „En in deser redene heb ic u verclaert, dat ic voir seyde inden beghinne, dat was, dat elc mensche van node ghehoirsam moet sijn in allen dinghen Gode en der heyligher Kerken, en sijnre eyghenre redene; want ic en wille niet dat hem yeman aen mine worde tonrechte stote. En hier mede latict sijn alle dat ic gheseit hebbe."[21]) Ebenso schreibt Ruysbroeck auch in einem späteren Schriftchen, dem „Buch von der höchsten Wahrheit", im ersten Kapitel: „Selke van minen vrienden begheerden, en hebben my gebeden, dat ic met corten woerden toenen en verclaren soude, na mijn beste vermoghen, die naeste en die claerste waerheit die ic versta en ghevoele van alle der hoechster leren, die ic ghescreven hebbe, op dat mijnre woerden nieman vererghert en werde, maer yeghewelc ghebetert: en dit willic gherne doen".[22]) Derartige Wendungen sind von nun an öfters in seinen Schriften zu finden, wie auch die immer wiederholte Feststellung, daß alle seine Ausführungen nur gelten sollen, wenn sie in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche stehen.[23])

Die „Zierde der geistlichen Hochzeit" ist nach Aufbau, Anordnung und Vollständigkeit des Inhalts als das Meisterwerk Ruysbroecks anzusprechen. Sie behandelt in drei Büchern das wirkende, das innige und das gottschauende Leben und zeigt in allen drei Stadien das Zusammenwirken Gottes und der Seele vom Augenblick der Bekehrung an bis zur mystischen Schau. Dieses Aufsteigen der Seele von der Mannigfaltigkeit des Geschöpflichen in die Einheit des eigenen Seeleninnersten und durch

---

[21]) David VI 216 f.

[22]) David VI 242.

[23]) Z. B. Buch v. d. hoechsten Wahrheit Kap. 3, 4, 14; Buch von den 12 Begh. Kap. 6.

dieses in die letzte und höchste Einheit der Gottheit erfolgt auf so einfache Weise, die die Lebensgesetze der Seele durchaus achtet und benutzt, daß man diesen Weg der Seele für etwas ganz Natürliches halten könnte. Dieser Ansicht sind denn auch die Brüder und Schwestern des freien Geistes, und gegen sie wendet sich Ruysbroeck, nachdem er den Weg der Seele zur Beschauung einfach dargetan hat. Hier aber hebt er angelegentlich die Unterschiede zwischen seiner Auffassung und der Lehre der freien Geister hervor, die bei aller äußeren Ähnlichkeit des Wortlauts doch tief einschneidende sind; denn während diese die Beschauung und die Vereinigung mit Gott auf ganz natürliche Weise herbeiführen wollen, dadurch nämlich, daß sie innerlich und äußerlich ganz müßig sind und Gott allein in sich wirken lassen wollen, lehrt Ruysbroeck einen Weg, der wohl alle natürlichen Kräfte der Seele allmählich in übernatürlicher Betätigung aufgehoben, die Seele aber doch nicht schlechthin untätig sein läßt. Wie diese Betätigung der Seele zu verstehen ist, das zeigt er dann im 3. Buche, das vom gottschauenden Leben hier in der Gnade und droben in der Glorie handelt.

Im Buch vom „Glänzenden Stein" bemüht sich Ruysbroeck, seine Lehre von der Beschauung einwandfrei darzustellen. Er trifft hier die Unterscheidung von „treuen Knechten, heimlichen Freunden und verborgenen Kindern Gottes", wodurch er abermals die drei Stadien des innerlichen Lebens kennzeichnen will. Das Buch ist unmittelbar nach der „Geistlichen Hochzeit" abgefaßt.

Eines der aufschlußreichsten Werke Ruysbroecks ist der „Spiegel des ewigen Heiles", der die bedeutsame Lehre Ruysbroecks vom Ebenbilde Gottes am ausführlichsten behandelt. Dieses Büchlein ist den Einleitungsversen zufolge vom Verfasser als ein geistliches Handspiegelein für den Gebrauch einer jungen Klosterfrau gedacht, die den Meister um Anweisungen für ihr Ordensleben gebeten hatte. Es zeigt abermals die drei Stufenfolgen des Weges zu Gott, die hier bezeichnet sind als die der gutwilligen und frommen Menschen, die der wachsenden und zunehmenden Menschen und die der beschauenden Menschen. Den wachsenden Menschen ist als Hilfe die hl. Eucharistie gegeben, über die Ruysbroeck eine längere Abhandlung hier einfügt. Das Leben der Beschauung ist von allen drei Stadien hier am ausführlichsten behandelt, im Gegensatz zur „Geistlichen Hochzeit", wo Ruysbroeck die Vorstufen sehr eingehend behandelt. Er beschreibt hier die Natur, die Übung, das Wesen und das „Überwesen" der Beschauung.

In den „sieben Schlössern" gibt Ruysbroeck einer Klarissin eine Tagesordnung. Er weist auf die hl. Klara hin, die sich zum Schutze ihres Gehorsams hinter sieben Schlössern hielt. Besonders lange verweilt Ruysbroeck bei der Belehrung über den Gehorsam.

Die „sieben Schlösser“ wie auch der „Spiegel des ewigen Heiles“ sind nach Ruysbroecks Eintritt ins Kloster, also nach 1349 verfaßt.

Die „sieben Stufen der Liebe“ bringen ebenfalls einige Hauptlehren Ruysbroecks, so z. B. den Lieblingsgedanken Ruysbroecks von der fortlaufenden Erschaffung und Neuschaffung unserer Seele durch Gott, von der Verwirklichung Gottes in unserer Seele und von der Gottesgeburt in uns.

Das „Buch von den 12 Beghinen“ ist das letzte Werk Ruysbroecks, das durch Meister Gerhard bezeugt wird. Es handelt in seinem ersten und wichtigsten Teil abermals von der Beschauung und verläuft später in verschiedenen, ohne ersichtlichen Zusammenhang aneinandergereihten Abhandlungen.

Es ist schließlich noch das „Buch von der höchsten Wahrheit“ zu erwähnen, das auf Veranlassung Meister Gerhards als Erklärung schwierigerer Teile aus dem „Königreich der Liebhaber Gottes“ entstanden ist. —

Ruysbroeck behandelt in seinen Schriften alle Gebiete der Mystik. Es ist ihm aber nicht darum zu tun, eine Theorie der Mystik aufzustellen, sondern er ist durchaus praktisch gerichtet. Sein Hauptgegenstand ist die Seele, und zwar die Seele in ihrer Richtung und Hinordnung auf Gott. Wenn Ruysbroeck Theologie treibt, dann geschieht es um der Seele willen, deren letztes Ziel und „ewiges Bild“ Gott ist.

Ruysbroeck ist eine Dichternatur. Nicht nur äußert sich dies in gelegentlicher Verwendung bewußt rhythmischer und gereimter Rede, wie etwa in seinem Jugendwerk, dem „Königreich der Liebhaber Gottes“ und in seinem Schwanengesang, dem „Buch von den zwölf Beghinen“, in denen ganze Abschnitte in gebundener Rede geschrieben sind. Auch seine Prosasprache ist Dichtersprache. Bilder und Gleichnisse beleben seinen Ausdruck. Was aber das eigentlich Poetische seiner Sprache ausmacht, das ist die Beseeltheit seines Wortes, das bald in kindlich schlichter Art dahergeht und bald aber wieder einen hinreißenden rhythmischen Fluß hat. Ruysbroeck gilt als der Schöpfer der niederländischen Prosasprache. Der Leidener Literarhistoriker Kalff nennt ihn die Nachtigall, die ihr schmelzendes Lied, den Sturm ihres Schalles durch die Stille des Sonjenbusches schmettert.[24])

Im Aufbau seiner Werke folgt Ruysbroeck einer Gewohnheit seiner Zeit, die schon bei Richard von St. Viktor stark ausgeprägt ist. Er wählt einen Schrifttext, den er Wort für Wort auslegt und auf dessen jedes einzelne Wort er eine weitläufige Anwendung macht. Seinem Hauptwerk, der „Geistlichen Hochzeit“, schickt er die Worte des Evangeliums voraus: „Sehet, der Bräutigam kommt,

---

[24]) Zitiert bei van Poppel, Jan van Ruysbroeck, genannt der Wunderbare. Histor.-pol. Blätter 1912, 189.

gehet aus, ihm entgegen", und läßt ihnen nachstehende Erklärung folgen: „In diesen Worten lehrt uns Christus, unser Liebhaber, vier Dinge. Im ersten gibt er ein Gebot, indem er sagt: Sehet. Die blind bleiben und dieses Gebot vernachlässigen, die sind alle verdammt. In dem zweiten Wort zeigt er uns, was wir sehen sollen, das ist die Ankunft des Bräutigams, wo er spricht: Der Bräutigam kommt. Zum dritten lehrt und gebietet er uns, was wir tun sollen, indem er spricht: Gehet aus. Und viertens, da er spricht: Ihm entgegen, zeigt er uns den Nutzen und Zweck all unseres Wirkens und unseres ganzen Lebens, nämlich die minnigliche Begegnung des Bräutigams. Diese Worte wollen wir erklären und zergliedern auf drei Weisen: erstens nach dem gewöhnlichen Sinn eines beginnenden Lebens, das heißt des wirkenden Lebens, das allen Menschen nötig ist, die gerettet werden wollen. Zweitens wollen wir diese Worte zergliedern nach dem Sinne eines innigen, erhobenen, (gott-) begehrenden Lebens, zu welchem viele Menschen gelangen durch Tugend und durch Gottes Gnade. Und drittens wollen wir sie erklären nach dem Sinne eines überwesentlichen, gottschauenden Lebens, das wenige Menschen in dieser Weise erreichen oder schmecken können durch Erhabenheit und Würde ihres Lebens." [25])

Es ist aus diesem Plane leicht ersichtlich, daß das Werk straff aufgebaut ist. Diese Ordnung und Planmäßigkeit sind ein Vorzug, aber auch ein Mangel der Werke Ruysbroecks. Ein Vorzug besonders in der „Geistlichen Hochzeit", die an Klarheit des Aufbaus und Schönheit der Komposition alle anderen Werke Ruysbroecks übertrifft und nicht mit Unrecht als die kunstreichste mystische Schrift des germanischen Mittelalters, als ein wahrhaft architektonisches Gebäude, ein gotischer Dom bezeichnet wird, dessen architektonische Gliederung jener der feinsinnigsten Kunstwerke seiner Zeitgenossen, der Baumeister und Steinmetze entspricht, die ihrerseits den gleichen seelischen Werdegang in steinernen Kathedralen symbolisieren.[26]) Zum Mangel wird das Bestreben nach Ordnung und Gliederung aber da, wo ihm zuliebe der Stoff gepreßt, zerstückelt, vergewaltigt wird, wo der Form zuliebe der Inhalt sich übermäßigen Zwang gefallen lassen muß, wie es in einigen von Ruysbroecks Schriften tatsächlich geschieht, vor allem in der „Stiftshütte", aber auch schon im „Königreich der Liebhaber Gottes". Indessen ist Ruysbroeck auch hier viel zu sehr Dichter, um nicht sein logisches Gerüst mit dem üppigsten Rankenwerk herrlicher Bilder, naturfrischen Ausdruckes und innigen Gefühls über und über zu bedecken.

---

[25]) David, a. a. O. VI 3—4.

[26]) Vgl. F. A. Lambert, Drei Schriften des Mystikers Johann van Ruysbroeck VII.

4. Handschriften, Übersetzungen und Ausgaben der Werke Ruysbroecks.

Die Handschriften von Ruysbroecks Werken sind sehr zahlreich; ein Beweis dafür, wie geschätzt der erleuchtete Lehrer bei seinen Zeitgenossen und bei der unmittelbaren Nachwelt war. Um die Erforschung, Ordnung und Beschreibung der Handschriften hat sich Professor Willem de Vreese, früher Hauptbibliothekar der Universität Gent, jetzt in der Verbannung als Stadtbibliothekar der Stadt Rotterdam tätig, größte Verdienste erworben. Wir verdanken de Vreese die Beschreibung von 84 Handschriften, denen er in den bedeutendsten Bibliotheken Europas und in zahlreichen Privatsammlungen nachgegangen ist. Die Kgl. Bibliothek zu Brüssel weist allein 23 Handschriften auf, die größtenteils aus der Bibliothek von Groenendael stammen und von da 1783 nach Brüssel gekommen sind. Andere Handschriften [27]) befinden sich in Amsterdam, Berlin, im Haag, in Gent, Köln, Leiden, London, Oxford und Paris. Mehr als 70 harren außerdem noch der Erschließung.

De Vreese hat die Handschriften in zwei Serien geordnet, und zwar so, daß die Handschriften der ersten Serie mit den Buchstaben A, B, C . . . Z; a, b, c . . . z und die der zweiten Serie mit Aa, Bb, etc. bezeichnet sind.[28])

Erste Übersetzungen.

Die erste Übersetzung von Schriften Ruysbroecks ins Lateinische erfolgte durch Wilhelm Jordaens († 1372), also noch zu Lebzeiten Ruysbroecks. Sie umfaßte die „Gheestelike Brulocht", „Vanden Gheesteliken Tabernacule" und „Vanden seven Trappen". (Letztere Angabe findet sich im Nekrolog von Groenendael Ms. II, 155 in der Kgl. Bibl. Brüssel.) Mastelinus nennt davon abweichend noch „Het blinckende Steentje". — Die Übersetzung ist aber nicht getreu, da der Verfasser sich nicht versagen konnte, sie zu erläutern und auszuschmücken.

---

[27]) Zu dieser Arbeit wurden benutzt die Handschriften in Köln (Stadtarchiv), im Haag (Königl. Bibl.), in Leiden (Univers.-Bibl.) und die in der Bibliothek des Priesterseminars zu Warmond (Bistum Haarlem).

[28]) Vgl. Koninklijke Vlaamsche Akademie voor Taal-en letterkunde: De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken, door Willem de Vreese, eerste stuk 1900; tweede stuk, Gent 1902.

Etwas später übersetzte auch Geert Groot die „Geistliche Hochzeit“ und die „Sieben Stufen der Liebe“ ins Lateinische. Endlich existieren lateinische Übersetzungen der Abhandlungen „Vanden Rike der Ghelieven“, „Vanden vier Becoringhen“ und „Vander ewigher Salicheit“. Der Übersetzer ist nicht bekannt. — Eine dritte lateinische Übersetzung der „Geistlichen Hochzeit“ wird in einem Briefe des Miraeus von Rosweyde vom 16. Dezember 1622 Thomas von Kempen zugeschrieben.[29])

Erste Drucke.

Alle diese Übersetzungen wurden erst sehr spät gedruckt. Jordaens Übersetzung der „Geistlichen Hochzeit“ kam 1512 in Paris bei Henricus Stephanus heraus und die Übersetzung Geert Groots „Von den sieben Stufen der Liebe“ nach den Benediktinern von St. Paul de Wisques (Oosterhout) I 33, 1538 zu Bologna. Ihr schließt sich dann die Schrift „Von der Vollkommenheit der Kinder Gottes“ in lateinischer Übersetzung an. De Vreese erwähnt nichts davon, daß die Bologneser Ausgabe die Übersetzung Groots wiedergebe. Die Pariser Ausgabe trägt den Titel:

„Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbyteri canonici observantiae beati Augustini, de ornatu spiritualium nuptiarum libri tres. Primus de ornatu vitae moralis et activae. Secundus de ornatu vitae spiritualis et affectivae. Tertius de ornatu vitae superessentialis et contemplativae. Venale habetur in officina Henrici Stephani calchographi e regione Scholae Decretorum . . . (Am Schluß): LIBRI Devoti et venerabilis patris Joannis Rusberi presbyteri . . . Parrhisiis per Henricum Stephanum calchographum e regione Scholae Decretorum. Anno salutis 1512 tertia die Augusti. Finis Deo gratias Amen.“

Die Ausgabe von Bologna aus dem Jahre 1538 erschien unter dem Titel:

„D. Joannis Ruisbroici canonici Regularis libelli duo, vere divini. Prior, De Septem scalae divini Amoris, seu vitae sanctae gradibus. Posterior, De perfectione filiorum Dei. Nuper inventi et nunc primum in lucem editi. (Vignette) Perlegite pii, gustabitis, ac videbitis, quam suavis, et quam magnus est Dominus.“

Dem Text gehen zwei Briefe voraus. Der erste, von Augustinus Zanettus, Episcopus Sebasten., Reverendiss. Card. Campegii in Episcopatu Bonon. Vicarius, ist unter dem 12. Dezember 1538 an Nicolas Bargilesius, einen Priester aus Bologna und Herausgeber dieser Ausgabe gerichtet. Der zweite vom 17. Dezember 1538 ist an den Prior des Karthäuserklosters zu Bologna adressiert. Das bis jetzt allein bekannte Exemplar befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Bologna.

---

[29]) In quaerendo Rusbroquii libello de nuptiis spiritualibus, per Thomam Kempensem latine reddito. Vgl. auch bei de Vreese, Artikel Joh. v. Ruysbroeck in Biogr. Nat. de Belg. 1920 573.

Erste vollständige Ausgabe der Werke Ruysbroecks.

Bis zu dieser Zeit gab es keine vollständige Ausgabe der Werke Ruysbroecks. Die erste vollständige Ausgabe, und zwar in lateinischer Übersetzung, stammt von Laurentius Surius und erschien 1552 in Köln. Sie ist betitelt:

„D. Joannis Rusbrochii summi atque sanctiss. viri quem insignis quidam theologus alterum Dionysium Areopagitam appellat, opera omnia: Nunc demum post annos ferme ducentos e Brabantiae Germanico idiomate reddita latine per F. Laurentium Surium, Carthusiae Colonien. alumnum. Operum catalogum versa pagina offendes. (Vignette) Psal. XCIII. Beatus homo quem tu erudieris Domine, et de lege tua docueris eum. Coloniae Ex Officina Haeredum Joannis Quentel, mense Martio, MDLII. Cum Gratia et Privilegio Imperiali ad Quinquennium."

Dem Werk ist ein Vorwort Gerhards von Hamont vorausgeschickt, die „Epistola nuncupatoria", ferner eine Anweisung für den Leser von Surius selbst und die Lebensbeschreibung Ruysbroecks, die einem „praecipuus author, canonicus regularis" zugeschrieben wird.[30])

Weitere Drucke der Surius-Ausgaben von Ruysbroecks Werken folgten in den Jahren 1608, 1609 und 1692. Der Titel der Ausgabe von 1608 ist:

„D. Joannis Rusbrochii Sanctissimi Divinissimique contemplatoris Opera omnia a. R. F. Laurentio Surio Carthusiano ex Belgico Idiomate in Latinum conversa, et denuo quam diligentissime recusa. Omnibus Pietatis Studiosis, Theologiam quam Mysticam vocant Sectantibus et ad Vitam contemplativam aspirantibus, utilissima. (Vign.) Coloniae Apud Arnoldum Quentelium, Anno MDCVIII Cum Gratia et Privilegio S. Caesareae Maiestatis."

Diese Ausgabe ist ziemlich selten und war bis vor kurzem unbekannt. Im folgenden Jahre (1609) wurde der Druck ohne Veränderung erneut abgezogen, und dies ist die Ausgabe von 1609, die man (wohl wegen ihrer weiten Verbreitung) lange für die beste hielt. — Die letzte Suriusausgabe ist von 1692: Coloniae Agrippinae, Typis et Sumptibus Joannis Wilhelmi Friessem, Junioris, Anno 1692. — Nach ihr wurde Ruysbroeck am häufigsten zitiert, nach ihr sind auch die Übersetzungen in die neueren Sprachen verfaßt. — Die Benediktinerausgabe bezeichnet die Ausgabe von Surius als eine sehr getreue Übersetzung (traduction très fidèle), die bis heut noch ihren Wert bewahrt habe und wertvolle Hilfe bei der Interpretation des Urtextes leiste. (I 34.)

Ältere Auszüge.

Nicht eigentliche Ausgaben, sondern Auszüge aus den Werken Ruysbroecks sind die Consolatio des Ludwig Blosius (de Blois)

---

[30]) S. o. S. 5.

1553, ins Flämische übersetzt 1568, und Margaritum spirituale von demselben Verfasser (Löwen 1555). In letzterem Werk sind von im ganzen 23 Kapiteln 9 aus den Werken Ruysbroecks. Ferner: Universalis et catholicae ecclesiae de veritate corporis Christi in Eucharistiae sacramento praesentis consensus. Antverpiae, Ap. Martini Nutij Viduam MDLXIII von J. Garetius, welches einen großen Teil vom „Spiegel des ewigen Heiles" enthält.[31])

1565 erschien in Venedig eine italienische Übersetzung, die heut überaus selten ist, unter dem Titel:

„Specchio dell' eterna salute, di S. Giovanni Rusbrocchio . . . Ridotto di Latina in lingua Italiana per M. Mambrino da Fabriano." (Vign.) Am Schluß: „In Venetia, per Michele Tramezzino. MDLXV."

1606 folgte eine Übersetzung der „Geistlichen Hochzeit" ins Französische durch einen Karthäuser in Paris, (1606 Toulouse bei J. u. R. Colomié). 1619 wurde diese Ausgabe noch einmal herausgegeben bei Raymond Colomié in Toulouse.

Erste deutsche Übersetzungen.

1621 erschien eine Übersetzung ins Deutsche. Sie ist nach dem Vorwort des unbekannten Übersetzers „usser dem Anfange des Brutlofft-Büchelins" genommen, „das ein lieber Heiliger Waldpriester in Probant schreib / heißet Bruder Johannes Rüsebruch / unnd sandte es heruß in Oberlandt den Gottesfreuden / des Jubel Jores / do mann zahlte von Gottes Geburt 1350".[32]) — Der volle Titel dieser ältesten deutschen Übersetzung heißt:

„Ain alt und werdes Büchlein. Von der Gnade Gottes / Genommen auss dem Anfang des Hohen Liedes Salomonis. So nun vor mehr den Dritthalbhundert Jahren / von Johan Rüsebruch / einem Hayligen Waldtpriester in Brabandt (welcher bey Tauleri zeiten gelebt und selbigen in Geistlichen sachen viel underrichtet hatt) geschrieben. Auch zuvor nie getruckt / und nuhn erstmals an den Tag gegeben worden durch D. S. Anno MDCXXI."

De Vreese[33]) bezeichnet es irrtümlich als deutsche Übersetzung des Werkchens „Vander ewiger Waerheit oder Samuel". Es ist aber ein Auszug aus der „Geistlichen Hochzeit", was bereits der unbekannte Herausgeber in dem kurzen Vorwort ausspricht: „Diess ist gar ein gewore Fruchtbar Nutze Lere / genommen usser dem Anfange des Brutlufft Büchelins / das ein lieber Heiliger Waldpriester in Probant schreib, heißet Bruder Johannes Rüsebruch . . ."

Dieses Schriftchen ist eine Aneinanderreihung mehrerer Kapitel des ersten und zweiten Buches der „Geistlichen Hochzeit" und soll

---

31) Vgl. de Vreese a. a. O. 575 f.
32) Biographie nationale de Belgique 1920. 577.
33) de Vreese, Jean de Ruysbroeck 57.

das Wesen der Gnade dartun. Aufgenommen sind darin ein Teil des Vorwortes, ferner aus Buch I das erste Kapitel mit einigen Kürzungen; aus Buch II die folgenden Kapitel (nach Surius): 18 (letzter Abschnitt), 19, 20, 21 (Anfang), 29 (mit Ausnahme des ersten Abschnittes), 30; weiter 65, 66, 67 (letzte Hälfte gekürzt), 68 (mit Kürzungen). Das Büchlein ist vom Herausgeber in vier Kapitel geteilt. Die Übersetzung ist stellenweise frei, und es sind Zusätze und Überleitungen des Herausgebers eingeschoben. Am Schluß findet sich eine Bemerkung, die das Büchlein Rulman Merswin zuschreibt.[34]) Eine gedruckte Randbemerkung sagt hierzu aber schon: „Meerschwein hats nur abgeschrieben", und als Erklärung des Wortes „Brutlufft-Büchlein" sagt eine andere Randglosse: „Hochzeitsbuch". Russbruch ist Taulero gleich / und hats von Taulero.[35])

Mit diesem Werkchen gleichzeitig ist ein anderes erschienen, vom gleichen Herausgeber. „Ein edles Buchlein Des von Gotte Hocherleuchten Doctor Johann Taulers / Wie der Mensch möge Ernsthafftig / Innig / Geistlich / unnd Gottschawende werden. So noch nie Getruck auch nit viel Offentlich gesehen worden / Jetzo aber Publicirt / auff anordnen D. S. MDCXXI."

Die Vorrede gibt als Quellen zwei „sehr alte Exemplaren" aus Klöstern in Köln und Straßburg an. S. 3 sagt der Herausgeber: „Biss daher ist dieses Büchlin / im Cöllnischen Exemplar der Postill zu finden".[36]) — An den Rand des Titelblattes ist auf dem mir vorliegenden Exemplar (Staats- und Universitätsbibliothek zu Breslau, früher Klosterbibliothek Leubus) mit sehr alter Tintenschrift vermerkt: Idem e cum Rusbrochii libello de calculo. — Tatsächlich

---

[34]) „Diss ist das Buch von der furkommenen Gnoden und von der Verdienlichen Gnoden / in dem auch geschrieben stat die VII Goben des Heiligen Geistes / do zu der liebe Stiffter Rulman Merschwein von Gotte bezwungen wart / daß er daselbige Buch schrieben must in sinen allerhindersten Süchtagen der grossen Geschwölst / der er auch zuhand darnach starb / unnd do er sich diss Schribens usser grosse Demutigkeit werete, und sin Liblich große Kranckheit für bat / domit er sich des Schribens gerne entschlahen hette / da ward innerli von Gotte zu ihm gesprochen / was ihm die Kranckheit sines Libes schatte / Gott liesse ihm doch das Höbet gesundt und Starck / und er dürffe es auch ihm selber nitzulegen / er soll es in des Bruttlofft Büchlein schreiben und die Ehre Gotte geben / und das Werk zu legen B. Johannes von Rüsebruch dem lieben Heiligen Waldpriester in Broband, domit auch die selbe Materye angefangen und begriffen ist. Anno Tusend dry hundert and Fuffzig Jor." — Vgl. dazu auch J. G. V. Engelhardt, Richard v. St. Viktor u. Johannes Ruysbroeck: Zur Geschichte der mystischen Theologie. Erlangen 1838. S. 345.

[35]) Vgl. hierzu die schon erwähnten Ausführungen Boumans über diesen Teil der Geistlichen Hochzeit. Oben S. 8.

[36]) Postillae maiores, Köln 1507, und Postilla aurea . . . ed. Eisengrein, Köln 1573 bringen die Stelle nicht.

stimmt dieses hier Tauler zugeschriebene Werkchen (34 S. stark) aufs Wort mit dem „Glänzenden Stein“ von Ruysbroeck überein.[37])

Das Kapitel XII der Abhandlung „Von den 12 Tugenden“ ist nach der Übersetzung von Surius noch einmal aufgenommen in den Selecta doctorum veterum, scriptorumque ecclesiasticorum, de vera sinceraque ad Deum conversione monumenta et documenta, cum praefaminibus Theophili Spitzelii. MDDLXXXV (lies: MDC..).

1624 kam die sehr seltene Ausgabe der „Geistlichen Hochzeit“ von dem Kapuziner Gabriel von Brüssel heraus, unter dem Titel:

„T'Cierat der gheestelyker Bruyloft. Gemaeckt door den goddelycken leeraer ende seer uutnemenden schouwer Heer Jan Ruysbroeck, Canonick Regulier ende eerste Prioor van Groenendale. Int licht ghebrocht door eenen liefhebber Christi. Met het leven ende Miraculen des Autheurs. Salich is der mensch den welcken ghy Heer onderwijst, ende hem van uwen wet leert. Ps. 93. (Titelbild: Ruysbroeck unter seiner Linde.) Tot Brussel by Jan van Meerbeek inde Putterye in S. Anna. Anno 1624.“

Diese Ausgabe zeugt davon, daß die Schriften Ruysbroecks viel und gern gelesen wurden. Ihre Sprache ist dem Zeitbedürfnis entsprechend modernisiert, doch dem Original treu. Mit Unrecht wurde dieses Werk P. Gabriels von David und noch Späteren in seinem Wert geschmälert. Es ist zwar keine elegante Neuausgabe, doch viel genauer und besser als man hat nachweisen wollen.[38])

1701 folgte, ebenfalls nach der Ausgabe von Surius verfaßt, eine deutsche Übersetzung sämtlicher Schriften Ruysbroecks:

„Des Ehrwürdigen Vaters D. Joh. Rusbrochii, weiland canonici regularis Augustin. Ordens und Prioris des Klosters Grünthal, Doctor Ecstaticus, bestehend aus allen desselben sehr gottseeligen Schriften, welche die höchsten Geheimnüsse der gottlichen Beschauung abhandelen. Vormals von dem P. F. Laurentio Surio, einem Carthäuser zu Cölln aus dem Holländischen ins Lateinische, nun aber zum gemeinen Nutz alles ins Teutsche treulichst übersetzt von G. J. C. und mit einer Vorrede herausgegeben von G. Arnold. Offenbach am Mayn 1701.“

1722 erschien eine deutsche Übersetzung der Schrift „Vanden blinckenden steen“, betitelt:

„D. Joh. Rusbrochii . . . Wunderschoones Edles Büchlein, Von dem Zeugniss und Vollkommenheit der Kinder Gottes.

Sie ist aufgenommen in die Sammlung:

„J. Rusbrochius, Joh. Taulerus, Joh. Theophilus Theosophia Teutonica, der Seelen Adel Spiegel, bestend in drei geistreichen teutschen Tractaetlein dreyer Gott erleuchteten Männer. Ulm, Elias Daniel Süss. 1722. pp. 1—54.“

---

[37]) Die älteste mir vorliegende Tauler-Ausgabe von 1647 bringt die Abhandlung nicht.

[38]) Vgl de Vreese, a. a. O. S. 579. Die dem Druck wohl zugrunde liegende Handschrift befindet sich in der Bibliothek des Priesterseminars zu Warmond bei Leiden.



Übersetzungen in andere Sprachen.

1696 erschien in Madrid eine spanische Übersetzung sämtlicher Werke Ruysbroecks nach dem lateinischen Suriustext:

Traduccion de las obras del iluminado doctor, y venerable Padre D. Juan Rusbroquio. Mystico Maestro, abrasado en el Amor divino, varon de contemplacion altissima en las cosas Celestiales, y Divinas, de que fue dotado con sabiduria, y Magisterio infuso para guiar en la vida del espritu, y caminos des Divino Amor. Fueron traducidas estas obras de la lengua Germanica en Latina por el Venerable Padre Laurencio Surio Cartuxano; y aora de lengua Latina en la vulgar Castellana, con Adiciones, por el Padre Blàs Lopez de los Clerigos Menores. Dividense en tres tomos. — Tomus I: En Madrid En la Oficina de Melchior Alvarez. Anno de MDCXCVI — MDXCVIII. fol.

Ein Auszug aus der „Zierde der Geistlichen Hochzeit" erschien 1753 in französischer Sprache:

„Abrégé de la vie spirituelle du vénérable et pieux Jean Rusbroche, Chanoine régulier de l'ordre de Saint Augustin. Contenant une Doctrine toute céleste sur la vertu d'humilité."

Dieser Auszug befindet sich in dem Werk:

„Instructions chrétiennes pour conduire les âmes à la perfection de l'humilité. Avec un Traité du très pieux Jean Rusbroche, Chanoine régulier de l'ordre de Saint Augustin, sur le même sujet, traduit en notre langue: et des Maximes Chrétiennes, dont chacune peut servir de sujet à une sérieuse et profonde méditation. Revues, corrigées et augmentées par le P. F. G. R. M. . . . Quatrième édition. . . . A Paris, chez Pierre Prault, Quay de Gêvres, au Paradies. MDCCLIII.

Ruysbroeck-Ausgaben des 19. Jahrhunderts.

1824 erschienen:

„Selbstgespräche des Gerlach Petri . . . Das Büchlein Albert's des Großen,[39]) wie man Gott anhangen soll. Des Eremiten Blacherna dreihundert fünf und sechzig Fragen vom Freunde und dem Geliebten. Drei Büchlein das innere Leben betreffend. Nebst zwei geistlichen Liedern des Johannes Rusbroch. Übersetzt und bearbeitet von Nicolaus Casseder, Pfarrer zu Eltmann in Franken. Frankf. a. M. 1824.

Hier ist ferner das Buch von J. G. V. Engelhardt: Richard von St. Viktor und Joh. Ruysbroeck. Zur Gesch. d. myst. Theol. Erlangen 1838, zu erwähnen, insofern es Auszüge aus dem ersten und zweiten Buch der „Geistlichen Hochzeit" bringt.

1848 veröffentlichte A. von Arnswald „Vander Brulocht", „Vanden blinckenden Steen", „Vanden vier becoringen", und den „Spieghel der ewigher Salicheit".

1851 veröffentlichte J. van Vloten eine größere Anzahl Auszüge aus Ruysbroecks Werken in seiner „Verzameling van Nederlandsche prozastukken". Auszüge aus der „Geistlichen Hochzeit"

---

[39]) Albert dem Großen irrtümlich zugeschrieben. Vgl. M. Grabmann, Tübinger Theol. Quartalschr. Jahrg. 1922.

finden sich auch in Oud Nederlandsch Rijm-en Onrijm verzameld door J. M. Schrant. (Leiden 1851.)

Edward van Even gab in De Katholiek XXIII (1853) den Prolog zum „Spiegel der ewigen Salicheit“ heraus.

1859 veröffentlichte J. David den in Reimen geschriebenen Teil des Buches von den 12 Beghinen in „Vaterlandsch Museum“ in der Meinung, es handele sich um ein für sich bestehendes Werk Ruysbroecks.

Seit 1855 unternahm derselbe Herausgeber die Ausgabe sämtlicher Werke Ruysbroecks, und zwar erschienen davon von 1858 bis 1868 5 Bände. Sie sind aufgenommen in die Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen und tragen den Titel: J. David, Werken van Jan van Ruysbroeck in 6 deelen. Gent 1858—68. David starb, bevor er sein Unternehmen hatte zu Ende führen können. Der 6. Band erschien 1869, zwei Jahre nach Davids Tode. Diese Ausgabe, die übrigens durchaus nicht so genau ist, wie man gemeinhin annimmt, enthält nur die von Pomerius aufgezählllten Schriften Ruysbroecks und außerdem das Buch „Vanden Twalef Doghenden“.

Seitdem ist der Ruf Ruysbroecks immer größer geworden G. C. Schmidt veröffentlichte eine deutsche Übersetzung der Summa totius vitae spiritualis (nach der Übersetzung durch Surius), ferner das Werkchen „Vanden blinckenden Steen“ und 13 Auszüge nach der Ausgabe von Arnswaldt. Das Ganze erschien, vermehrt durch einen Neudruck der Übersetzung von Casseder unter dem Titel: Das Büchlein von der Vollkommenheit der Kinder Gottes und die Summa des ganzen geistlichen Lebens durch Dr. Joh. Ruysbroeck. Nebst etlichen Zugaben. Neu-Ruppin, Alfred Oehmigke 1862.

1869 veröffentlichte E. Hello eine Übersetzung des Lebens Ruysbroecks und von Bruchstücken seiner Werke nach dem Suriustext. Eine zweite Auflage erlebte diese oft ungenaue Übersetzung im Jahre 1902, die ihrerseits wieder ins Polnische übersetzt worden war: Rusbrock Przedziwny. Przelozyl na jezyk polski X. W. z. z. Lwów, Nakladem tlumacza 1874. — 1912 erschien unter dem Titel: Ruysbroeck l'Admirable (Oeuvres choisies) traduit par E. Hello, Nouvelle édition précédée d'un avantpropos de Georges Goyau, in Paris das Werk noch einmal. — In Denifles Buch „Das geistliche Leben“, Eine Blütenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts (1873; 2. Aufl. 1879; 4. Aufl. 1901) finden sich gleichfalls zahlreiche Auszüge aus Ruysbroecks Schriften nach dem Urtext. In der zweiten Auflage zählt man deren z. B. allein 172. Dieses Werk wurde 1897 ganz, 1903 noch einmal teilweise ins Französische übersetzt. (1897 Troyes, Arbouin: 1903 Paris, Lethielleux.)

Die Auszüge, die Blosius in seine verschiedenen Werke verstreut hatte, wurden gesammelt, ins Deutsche übersetzt und mit

biographischen Angaben nach Pomerius versehen durch Magnus Jocham und herausgegeben unter dem Titel: Lichtstrahlen aus den Schriften des ehrwürdigen Abtes Johannes Rusbrock, gesammelt vom ehrwürdigen Abte Ludwig Blosius. München 1876.

1891 erschien die französische Übersetzung von Ruysbroecks Hauptwerk „L'Ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'Admirable, traduit du flamand et accompagné d'une introduction" par Maurice Maeterlinck. (Brüssel 1891, 2. Aufl. 1908.) — Ihr folgte die Übersetzung des Lebens Ruysbroecks nach Pomerius, veröffentlicht von P. Cuylits in Durendal 1898, 1899, 1900.

Neueste Ausgaben.

1902 erschienen „Die Zierde der Geistlichen Hochzeit", „Vom glänzenden Stein", „Das Buch von der höchsten Wahrheit". Drei Schriften des Mystikers Johann von Ruysbroeck. Aus dem Flämischen übersetzt von Franz A. Lambert, Leipzig (Th. Griebens Verlag L. Fernau).

1909 unter dem Titel: D. Jean Rusbroch, Vie et Gestes suivis de son Livre très parfait des Sept degrés de l'Amour. Traduction littérale par l'auteur de la Vie et des Visions de Ste. Hildegarde, Paris R. Chamonal, 1909.

1912 Müller, Jan van Ruysbroeck, Van den VII trappen, Brüssel.

1913 erschien eine kleine Volksausgabe in niederländischer Sprache in der Sammlung Groote Mystieken: W. J. Aalgers, Ruusbroec (Baarn, Hollandia-Drukkerij).

1912(14) gab W. E. Moller, ebenfalls in niederländischer Sprache, den ersten Band einer geplanten vollständigen Ausgabe der Werke Ruysbroecks heraus, unter dem Titel „Alle de werken van Jan van Ruysbroec, de Wonderbare, in nieuwere taal overgezet". Eerste deel: Inleiding. Het rijk der ghelieven. Het sieraad der geesteliken bruiloft. Het handsieraad of de straalende edelsteen. Bussum, Paul Brand.

Rodolphe Chamonal, D. Jean Rusbroch ou de Ruysbroeck, divin et excellent contemplateur. De la vraie contemplation. Traduction littérale du texte flamand-latin en français par l'auteur de la Vie et des Visions de Ste. Hildegarde, Vol. 2 u. 3. Paris 1912—13.

Von demselben Verfasser ferner: Traité du royaume des amants de Dieu, Paris 1911.

Ernest Hello D. E. S., Flowers of a Mystic Garden. From the Works of John Ruysbroeck. Translated from the French, London 1912.

John Francis, The Book of the Twelve Beguines by John van Ruysbroeck. Translated from the Flemish. With an introduction and notes, London 1913.

1913, Ruysbroec (John), The Book of the twelve Beguines, Translated by J. Francis, London.

1915, Ruysbroeck (John), Love's gradatory. Translated with preface by Mother St. Jérôme.

1916, Ruysbroeck (John of), The Adornment of the Spiritual Marriage, the Sparkling Stone, the Book of Supreme Truth. Translated from the Flemish by Dom C. A. Wijnschenk, Ed. with introduction and notes by Evelin Underhill.

1917 Frans Erens, Ruusbroec Joh. Het sieraad der geestelijke bruiloft, in hedendagsche taal overbracht (met inleiding) Amsterdam.

1917 Dom C. A. Wijnschenk, Ruusbroec, J., De Chierheit der gheesteliker brulocht, Amsterdam.

1917 erschien im Inselverlag zu Leipzig das Buch von den 12 Beghinen. Aus dem Flämischen übersetzt und mit einem Nachwort von F. M. Hübner (Inselbücherei No. 206).

1918 erschien von demselben Übersetzer die „Zierde der Geistlichen Hochzeit", Leipzig.

1918 Ruysbroeck (John), The Kingdom of the Lovers of God, Translated from the Latin of Laurentius Surius the Carthusian, with introduction by T. Arnold Hyde.

1920 Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable. Traduction du Flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. 1. Bd. Brüssel 1919 (Vromant), 2. Bd. Brüssel und Paris [2] 1921, 3. Bd. Brüssel und Paris 1920.

1921 Jeanne Veen, Uren met Ruusbroec. Een keur uit zijne werken, Baarn Holl. Drukkerij.

1921 P. Willibrord Verkade, Die Reihenfolge aller Tugenden in Verbindung mit den sieben Gaben des Hl. Geistes. (Aus der Geistl. Hochz.) Benediktinische Monatsschrift. (III. Jahrg. 1921, Heft 9—10), 1922 P. W. Verkade, Jan van Ruysbroeck: Wie Christus sich selbst für alle im Sakrament des Altars hinterlassen hat. Von himmlischem Wohl und höllischer Qual. Ebd. (IV. Jahrg. 1922, S. 214 ff.)

Leuvense Studieën en Tekstuitgeven:

L. Reypens, S. J., Ruusbroecs Brulocht, critisch uitgeven.

L. Reypens, S. J., De drie Latijnsche vertalingen van Ruusbroecs Brulocht, critisch uitgeven.

Ph. Muller, C. R. L., Jan van Ruysbroeck, Van den VII Trappen.

Ph. Muller, C. R. L., Jan van Ruysbroeck, Van den blinkenden Steen.

J. Reypens, hit den voorarbeid tot eene critische uitgave van Ruusbroecs „Brulocht", in: Verslagen & Mededeelingen d. Kon. Vlaemsche Academie v. taal-en letterkunde Jahrg. 1921. bl. 77—89.

F. Erens, Ruusbroeck. Sieraad der geestelyke bruiloft. Beurteilung: Nederlander. 2. Febr. 1918. Minerva 2. Febr. 1918. Tijdspiegel 5. Mai 1918. Onze Eeuw Juni 1918.

1922 Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der Geistlichen Hochzeit. Aus dem Flämischen von Willibrord Verkade O. S. B. Mainz.

1923 Jan van Ruysbroeck, Aus dem Buch von den zwölf Beghinen. Mainz. Flämisch u. Deutsch von. W. Verkade. Mainz.

1924 Jan van Ruysbroeck, Das Reich der Geliebten. Aus dem Fläm. von W. Verkade Mainz.

1924 Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit und die kleineren Schriften. Hg. u. übertragen von Fr. M. Hübner Leipzig (Inselverlag, in „Der Dom", Bücher deutscher Mystik).

5. Ruysbroecks Einfluß und Bedeutung.

Ruysbroeck ist eine Gestalt in der Geschichte des religiösen Lebens der Niederlande, an der seine Zeitgenossen nicht ohne weiteres vorbei konnten. Aber auch weit über die Grenzen Brabants und Hollands hinaus breiteten sich sein Ruf und sein Einfluß aus. Von weither, aus Deutschland und Frankreich, strömten täglich Besucher nach seinem Kloster und trugen die Kunde von diesem Wundermann in ihre Heimat. Wie weit der Einfluß Ruysbroecks tatsächlich reichte, läßt sich heut noch nicht ermessen. Tatsache ist, daß sowohl sein Name, wie auch seine Werke in ganz Westdeutschland, in einem Teil von Süddeutschland und in Frankreich bekannt waren,[40]) was sich aus der Verbreitung der Handschriften nachweisen läßt. Die jetzt besonders in Holland mächtig aufstrebende Ruysbroeckforschung wird sicherlich noch manche interessante Tatsachen aufdecken.

Von den Persönlichkeiten und Bewegungen, auf die Ruysbroeck einen unmittelbaren Einfluß hatte, seien an erster Stelle Geert Groot genannt und dessen spätere Gründung, die Windesheimer Kongregation.

Geert Groot [41]) wurde 1340 zu Deventer geboren. Nachdem er sein Studium zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Aachen und Köln beendigt hatte, holte er sich in Paris den Magistergrad. Er führte, in seine Heimat zurückgekehrt, zuerst ein ziemlich weltliches Leben, bekehrte sich aber später, verzichtete auf seine Einkünfte und stiftete sein väterliches Haus „zur Nutznießung solcher Armen, die sich dem Dienste Gottes weihen wollten". (20. September 1374.) Diese Stiftung wurde die Wiege der Gesellschaft der „Brüder des gemeinsamen Lebens".[42]) Geert Groot selbst führte seitdem ein Leben der Zurückgezogenheit, des Gebetes und Studiums.

Aus dieser Zeit (1374—77) datieren seine Beziehungen zu Ruysbroeck. Er besuchte ihn, wie Pomerius (II, c. VIII Anal. Boll. a. a. O. 288—90) berichtet, in Begleitung des Magisters Johann Sceele, des Rektors der Schulen in Zwolle, und der heiligmäßige Prior nahm sie freudig auf, da er in Geert auf den ersten Blick einen zukünftigen Jünger erkannte. Seitdem wechselten die beiden zahlreiche Briefe, und Geert Groot stattete manchen Besuch in Groenendael ab, da er sich über die erhabene mystische Lehre Ruysbroecks unterrichten und von den gesunden Grundsätzen des geistlichen Lebens für sein Haus profitieren wollte.

---

[40]) Vgl. de Vreese, Jean de Ruysbroeck, Biogr. Nat. de Belg. 1920 734.

[41]) Vgl. Oeuvres de R. l'Admirable . . par les Bénédictins de Wisques. Brüssel 1919. I. S. 19 ff., und K. Grube, Chronicon Windeshemense. 1886

[42]) Vgl. H. Pirenne, Gesch. Belgiens. II 552 ff. III 368 f.

1377 faßte Geert Groot den Entschluß, sich in ein Kloster zurückzuziehen, und er wählte die Karthause von Monnikhausen, deren Prior er seine Bekehrung zu verdanken hatte. In den zwei Jahren seines Aufenthaltes daselbst erkannte er aber, daß sein Weg mehr nach der Verkündigung des Wortes Gottes hinziele.

Nach Deventer zurückgekehrt, mußte er sich zuerst einer Vereinigung frommer Frauen, „Schwestern des gemeinsamen Lebens" genannt, annehmen, die er zu einer Kommunität zusammenschloß. Nachdem er die Diakonatsweihe empfangen hatte, widmete er sich der Predigt und bekämpfte mit glühendem Eifer die Verirrungen seiner Zeit, was mächtige Gegenströmungen hervorrief und ihn schließlich in Ungnade fallen ließ. In unfreiwilliger Verbannung lebte er bis zu seinem Ende (1384). Aber Geert Groot hatte doch genügend Zeit gehabt, den Grund zu seinem Werk zu legen. Schon vor seiner Bekehrung war er ein großer Bücherfreund gewesen. Diese Vorliebe war mit den Jahren nur gewachsen, und um ihr nachzugeben, hatte er zahllose Abschriften herstellen lassen. Er übertrug diese Arbeit jungen Schreibern der Kapitelschule in Deventer, welche so unter seinem beständigen Einfluß standen.

Das Werkzeug der Vorsehung, das alle diese Elemente zusammenschweißen sollte, war Florens Radewijns von Leerdam, Magister der Universität Prag. Auf die Predigt Groots hin hatte er sich freiwillig den jungen Kopisten zugesellt, auf seine Pfründe bei St. Martin zu Utrecht verzichtet und war einfacher Kaplan bei St. Lebuin in Deventer geworden. Er schlug nun im Jahre 1381 oder 1382 Geert Groot vor, alle jene Abschreiber, die willens waren, ein gemeinschaftliches Leben zu führen, zusammenzuschließen und ihre kleinen Einnahmen der Allgemeinheit der Vereinigung zugute kommen zu lassen. Nach einigem Zögern billigte Groot den Plan und unterstützte seinen Freund nach Kräften in seiner Organisationsarbeit.

Die „Brüder des gemeinsamen Lebens" banden sich nicht durch kirchliche Gelübde. Sie führten, aus freien Stücken der Leitung durch Florens Radewijns unterstellt und von Geert Groot beraten, ein geregeltes Leben, das der täglichen Arbeit und der Übung des gemeinschaftlichen Gebetes gewidmet war. Bald stellte es sich aber als notwendig heraus, daß man der Regel eine festere Form gab, und Geert Groot, noch ganz erfüllt von den Erinnerungen an Groenendael, wollte die Brüder des gemeinsamen Lebens den Regulierten Augustiner-Chorherren anschließen. Aber er sollte nicht mehr die Durchführung dieses Planes erleben. Doch, wie J. Busch in seiner Chronik [43]) erzählt, bestand er noch auf seinem Sterbebett darauf, daß man nicht damit zögere.

---

[43]) J. Busch, Chron. Windeshemense. Herausgegeben von K. Grube 1886, S. 2—23.

Florens Radewijns, nunmehr der eigentliche Leiter der Brüder, wurde nun der wirkliche Organisator der Vereinigung, und er sorgte dafür, daß Groenendael den entscheidenden Einfluß darin erhielt.

1382 war, wie die Chronik des Peter Impens[44]) berichtet, ein Kloster zu Eemstein, zwischen Dordrecht und Geertruidenberg durch Reinalt Minnenvosch auf Veranlassung Geert Groots gegründet worden. Ebenfalls auf dessen Bitte hin war ein Professe von Groenendael, Gottfried Wevel, ein Schüler Ruysbroecks, dorthin gekommen, um die ersten Novizen in ihr neues Leben einzuführen. Als Florens Radewijns einige Jahre später (1386) den Entschluß faßte, einer Anzahl seiner Brüder das Kleid der Regulierten Augustiner-Chorherren zu geben, schickte er sie nach Eemstein, damit sie dort nach Groenendaeler Überlieferung erzogen und für das Klosterleben ausgebildet würden. Zu gleicher Zeit entstand ein Kloster zu Windesheim, zwischen Deventer und Zwolle, unter Schutz und Förderung des Erzbischofs von Utrecht, Florens von Wevelinkhoven. 1387 erfolgte die Weihe der Kirche, der die Profeß der ersten Chorherren folgte, und so war die Windesheimer Kongregation gegründet, die bald eine so glänzende Entwicklung nehmen sollte.

Die Vereinigung der Brüder des gemeinsamen Lebens behielt ihr Eigendasein und ihr eigenes Gepräge. Sie diente als Noviziat für Windesheim, das schnell Schule machte. Denn schon um 1392 erfolgten von dort aus Neugründungen. Drei Jahre später bestätigte Papst Bonifaz IX. die neue Kongregation und gab ihr als Generaloberen den Prior von Windesheim.[45]) Im Jahre 1464 gehörten ihr 82 Klöster an; Groenendael und seine Gründungen hatten sich ihr schon 1412 angeschlossen.

Windesheim wurde nun der Mittelpunkt und Ausgangspunkt für eine wahre Reform des religiösen Lebens, deren Einfluß sich nicht allein in der Kongregation selbst geltend machte, sondern auch in zahlreichen Klöstern Deutschlands und Frankreichs. Zur selben Zeit fanden auch die weisen Richtlinien für eine liturgische Reform, die von Radulph de Rivo vertreten wurden, an der Windesheimer Kongregation ein wirksames Mittel raschester Verbreitung.[46])

Seinem Ursprung und seiner Geschichte gemäß baute Windesheim also auf Groenendael und auf Ruysbroeck auf. Das Ansehen der neuen Kongregation trug viel dazu bei, die Schriften und den Geist des seligen Priors von Groenendael, wie auch seine religiösen

---

[44]) Chron. Bethl. I 1 a. 7. § 3.

[45]) Vgl. de Vreese, Jean de Ruysbroeck; ferner I. G. R. Acquoi, Het klooster te Windesheim en zijn invloed, Utrecht 1875—1880. I 35, 46, 180; II 14, 215, 382; III 303.

[46]) Vgl. D. Cunibert Mohlberg O. S. B., Radulph de Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie, Löwen 1911, 202 ff.

Grundsätze zu verbreiten. Pflege des inneren Lebens, eine heilsame Weltflucht und eine solide Praxis aller Tugenden, gemäß der Lehre Christi, zeichnete die Chorherren von Windesheim aus, und eine ganze Schule mystischer Schriftsteller ging bald aus ihren Reihen hervor. Nur einige Namen seien hier genannt:

Da ist zunächst Johann von Schoenhoven zu erwähnen, der in Groenendael lebte und der mit heiligem Eifer seinen Meister Ruysbroeck gegen die Angriffe Gersons verteidigte. Die Schrift, die er bei dieser Gelegenheit verfaßte, wurde später mit den Werken des Pariser Kanzlers Gerson veröffentlicht.[47]) Johannes von Schoenhoven betätigte sich auch selbst als mystischer Schriftsteller. Zahlreiche Schriften, die an die Nachfolge Christi stark anklingen, stammen aus seiner Feder, sind aber bis jetzt noch nicht veröffentlicht.[48]) Die bedeutendste Handschrift dieser Schriften befindet sich in der Kgl. Bibliothek in Brüssel.

Thomas von Kempen († 1471) gehört ebenfalls zur Windesheimer Schule und ist einer ihrer fruchtbarsten und wohl ihr bekanntester Schüler.[49]) Zwei andere Mitglieder der Kongregation, Heinrich Mande und Gerlach Peters offenbaren in ihren Werken einen unverkennbaren Einfluß Ruysbroecks.[50])

Von Persönlichkeiten außerhalb der Windesheimer Kongregation müssen erwähnt werden Heinrich Harphius (von Herph) und Dionysius der Karthäuser. Heinrich von Herph († 1477) legte seinen „Spiegel der Vollkommenheit" ganz nach dem Vorbild der „Geistlichen Hochzeit" an, sodaß, wie die Benediktiner von Oosterhout in der Einleitung zur „Geistlichen Hochzeit" sagen, der Ruhm, den Herph mit seinem Werk erworben, eigentlich auf Ruysbroeck zurückfalle.[51])

Dionysius der Karthäuser († 1471) nennt als seine besonderen Lehrer und Vorbilder Dionysius den Areopagiten und Ruysbroeck und schöpft besonders in seinen Werken De donis Spiritus Sancti (1430) und De contemplatione aus Ruysbroecks „Geistlicher Hochzeit".[52])

Unter den Besuchern von Groenendael ist auch Tauler zu nennen. De Vreese sieht in ihm den von Pomerius erwähnten Canclaer[53]) (Impens, Mastelinus und andere Quellen, die auf Pomerius zurückgehen, sprechen von Tanclaer),[54]) der in der Feder

---

[47]) Libellus fratris Johannis de Schoenhovia. in: Gersonii opera, Antwerpen 1706. I 63.

[48]) Vgl. de Vreese, Jean de Ruysbroeck, Biogr. de Belg.

[49]) Vgl. J. Pohl. Thomas Hemerken a Kempis opera omnia.

[50]) Vgl. M. Grabmann, Die Kulturwerke der deutschen Mystik des Mittelalters. Augsburg 1923, 17.

[51]) Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable III 11.

[52]) Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable III 11.

[53]) Pomerius II c. 18. Anal. Boll. a. a. O. 296.

[54]) Vgl. de Vreese, Jean de Ruysbroeck. 1909. S. 6.

des anonymen Verfassers des Lebens Ruysbroecks in der Suriusausgabe zu Johannes Thaulerus wird. De Vreese[55]) meint, es sei kein Zweifel, daß es sich um den berühmten Tauler handle. In der Handschrift 966 der Universitätsbibliothek zu Gent sei an der Spitze einer niederländischen Ausgabe der Predigten Taulers zu lesen: „Dese Tauweler was een sonderlinghe vermeert leeraer „vander predicaren ordenen Ende dese hadde den prior her Jan „van Ruysbroeck in groter ende sonderlingher reverencien. Daerom „dat hien oec dick te visiteren plach, etc." . . . Die Annahme liegt nahe, daß die Namen Canclaer und Tanclaer von einer falschen Lesart der Form Tauelaer herkomme, die in den mittel-niederländischen Handschriften neben Tauweleer, Tauweler, Tauler auftritt. Indessen könne man dem Bericht über Taulers Bekehrung, der von Surius nach Rulman Merswins „Meisterbuch" erstattet wird, nicht gerade viel Glauben schenken.[56])

Viele Besuche kann Tauler nicht in Groenendael abgestattet haben, denn er ist schon 1361 gestorben und wird gerade in den letzten Jahren nicht viel zu Reisen gekommen sein. Wie weit Zusammenhänge zwischen Ruysbroeck und Tauler bestehen, ist nach dem Stande der Forschung heut noch nicht mit Gewißheit zu erkennen. Es gibt jedenfalls zu denken, daß einige alte Tauler-ausgaben Schriften Ruysbroecks unter Taulers Namen bringen und daß ganze Kapitel aus den bekanntesten Werken Ruysbroecks[57]) lange Jahre hindurch unter Taulers Namen auch in den Klöstern gelesen wurden.[58])

„In der Atmosphäre eines Ruysbroeck, Florens Radewijns und Thomas von Kempen aufgewachsen" ist, wie M. Grabmann (Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, S. 19) berichtet, auch Nicolaus von Cues, der bei den Fraterherren zu Deventer erzogen wurde.[59])

Auch Bossuet steht unter dem Einfluß Ruysbroecks. Seine 1. und 2. Predigt auf den 1. Fastensonntag enthält Anklänge an verschiedene Kapitel der Geistlichen Hochzeit und besonders des Buches von den vier Versuchungen.[60])

---

[55]) a. a. O.

[56]) Vgl. Denifle, Taulers Bekehrung kritisch untersucht. Straßburg 1879. Ferner Chiquot, Histoire et légende. Jean Tauler et le Meisterbuch. Straßburg 1922.

[57]) Über das Verhältnis zu Meister Eckhart vgl. Bouman, Ruysbroeck en die Duitsche Mystiek. In Tijdschrift voor Ned. Taal-en Letterkunde. Leiden 1922 1—23 u. weitere Artikel.

[58]) Vgl. auch de Vreese, a. a. O. 32.

[59]) Weiteres über den Einfluß Ruysbroecks und über die Verbreitung seiner Werke berichtet die französische Ausgabe seiner Werke von den Benediktinern von Oosterhout. Bd. III 8 ff.

[60]) Über Bossuets Stellung zu Ruysbroeck berichtet de Vreese a. a. O. 25.

II. Geistesgeschichtliche Einordnung Ruysbroecks.

Was A. Baumgartner vom seligen Heinrich Seuse sagt:[61]) daß seine Werke die schönste Prosa seiner Zeit enthalten, das gilt auch von Ruysbroecks Schriften. Das damals bereits vorhandene Schrifttum war Eigentum aller und wurde als solches behandelt. Bei Ruysbroeck scheint es mit dem Zeitpunkt zu bewußtem Zitieren anderer Schriftsteller gekommen zu sein, da er aus seiner literarischen Unbefangenheit herausgerissen ward, etwa durch die Verurteilung Meister Eckharts durch die Bulle Johanns XXII. 1329 und vielleicht, was aus den schon oben erwähnten Wendungen im „Glänzenden Stein" und noch späteren Werken zu schließen ist, durch persönliche Angriffe auf ihn und durch Verdächtigungen, die seine Orthodoxie in Frage stellen wollten. Während Ruysbroeck bisher aus der Fülle seines reichen Seelenlebens heraus geschrieben hatte, ohne sich auf andere Meinungen zu berufen oder solche als Beweis für die Richtigkeit seiner Lehren heranzuziehen, sieht er sich nun nach Autoritäten und nach Gewährsmännern um, die seine Lehre stützen könnten. Es ist recht bezeichnend, daß er dies gerade im „Glänzenden Stein" zum ersten Male tut, der ja seine erste Verteidigungsschrift ist, unmittelbar auf sein Buch von der „Geistlichen Hochzeit" hin. In diesem Schriftchen zitiert Ruysbroeck zum ersten Male einen fremden Schriftsteller, und weiterhin gebraucht er daselbst zum ersten Male bewußt Vergleiche, Ausdrücke, Wendungen anderer Autoren, die über ähnliche Gegenstände geschrieben haben. So vergleicht er z. B. im „Glänzenden Stein" unsere Erkenntnis und Schau Gottes in diesem Leben mit dem Sonnenschein am frühen Morgen, ja mit dem bloßen Widerschein der Sonne in den Wolken und an den höchsten Gipfeln, während er die visio beatifica mit dem hellen Sonnenschein am Mittag vergleicht. Er beruft sich dabei auf den hl. Bernhard:[62]) »Tone mi den ghenen, dien mine siele minnet, waer du spises, en waer du rustes inden middaghe«, dat is den lichte der glorien sprect Sinte Bernaert; want alle die spise die ons ghegeven wert hier inder

---

[61]) Kirchenlexikon V² 1728.

[62]) In Cantica, serm. XXXIII, (Migne, P. L. t CLXXXIII 951).

morghenstonde, en inder scaduwe, dat en is mer een voirsmaec der toecomender spisen inden middaghe der glorien Gods."[63])

Ruysbroeck hat nur sehr selten die von ihm herangezogenen Autoren mit Namen genannt. De Vreese[64]) zählt die Stellen auf, an denen Ruysbroeck wörtlich und mit Namensnennung zitiert hat. Von diesen Stellen sind jedoch die meisten zu streichen, weil sie in dem Buch von den 12 Tugenden vorkommen, dessen Verfasser nicht Ruysbroeck zu sein scheint, sondern, wie bereits erwähnt, Meister Eckhart. Immerhin nennt Ruysbroeck danach noch Augustinus,[65]) Bernhard,[66]) Gregor den Großen.[67]) Aber seine Belesenheit reicht viel weiter. Es ist auch eine bloße Fabel, daß Ruysbroeck ein ungebildeter und unwissender Mann gewesen sei, eine Behauptung, die aufgestellt wurde, um damit die Annahme zu beweisen, daß Ruysbroecks Werke unter dem Einfluß direkter Inspiration geschrieben seien. Die Werke Ruysbroecks erwecken als Ganzes den Eindruck, daß ihr Verfasser, nachdem er scholastisch geschult war, auch nach seinen Studienjahren innerhalb der geistigen Strömungen seiner Zeit geblieben ist. Man kann aus seinen Schriften deutlich erkennen, welche Fragen damals „in der Luft gelegen" haben. Aber man muß sich auch mit dieser bloßen Tatsache begnügen, denn Ruysbroeck ist bei allem Interesse, das er wohl für seine Zeit gehabt hat, kein Büchermensch gewesen. Vieles kannte er sicher nur vom Hörensagen, anderes wieder mag er aus der Erbauungsliteratur, aus dem Chorgebet, aus der Predigt und aus erbaulichem Gespräch mit seinen Besuchern geschöpft haben. Eigentliche wissenschaftliche Fachausdrücke und Unterscheidungen der Schule bringt er wohl, aber sie gehören in die Sprache eines vielseitig gebildeten Mannes, der Gelesenes und Gehörtes zu seinem geistigen Eigentum gemacht hat, und dem man, soviel Fremdes er auch in sich aufgenommen haben mag, dieses unmöglich im Einzelnen nachweisen kann.

Sieht man also von einem strikten Nachweis der einzelnen Quellen Ruysbroecks ab, so braucht man damit doch nicht die Frage nach den möglichen Einflüssen abzulehnen, die auf den

---

[63]) David VI, 232. — Eine weitere Stelle befindet sich ebenfalls im Kap. 11 des Buches vom „Glänz. Stein": „Mer onse staet, in kerstinen ghelove. die is noch coel inder morghenstonde; want ons is die dach op ghegaen. . . . Mer die staet der heylighen ist heet en claer; want sy leven en wandelen inden middaghe. . . . die staet der Joden inden ouden Testamente, die was cout en inder nacht, en haer wandelighe was in donkerheden." — David VI 231.

[64]) W. de Vreese, Jean de Ruysbroeck, 559.

[65]) Stiftshütte Kap. 76; — David II 12.

[66]) Glänz. Stein Kap. 11 — David VI 232; Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 8 — David VI 255.

[67]) Buch von den 4 Versuchungen — David IV 286; Sieben Stufen der Liebe Kap. 12 — David IV 40; Stiftshütte Kap. 78 — David II 15.

Mystiker etwa gewirkt haben. Und hier ist eine Fülle anhaltbietender Anzeichen vorhanden. Es scheint treffender, von einer Zugehörigkeit Ruysbroecks zu einem bestimmten Kreise zu sprechen, und es wäre diese Zugehörigkeit an der literarischen Übereinstimmung, an dem Ideengehalt und an dem Aufbau der Werke darzutun. Es ist dabei auch möglich, das schon erwähnte wichtige psychologische Moment in Rechnung zu ziehen, daß sensiblen Naturen ein ganz eigenartiges Erfühlen gewisser in der Luft liegender Dinge eigen ist, die sich oft noch nicht mit Namen nennen lassen, und die sowohl Nachwirkungen früherer Strömungen, als auch vorausgeworfene Schatten künftiger geistesgeschichtlicher Ereignisse sein mögen, die das Genie seiner Zeit vorwegzunehmen imstande ist.

Ruysbroeck war Augustiner-Chorherr. Er war aber nicht in eine schon ausgebildete Ordensfamilie eingetreten, sondern hatte erst am 10. März 1349 nach reiflicher Überlegung und Umschau für sich und seine Gefährten Ordenskleid und Regel der Regulierten Augustiner-Chorherren angenommen, nachdem er sechs Jahre lang mit seinen Freunden eine einfache Hausgemeinschaft gebildet hatte. Er stand damals im Verkehr mit dem Abte von St. Viktor in Paris, dessen Vorstellungen ihn schließlich zum Anschluß seiner Gründung an diese Genossenschaft veranlaßt haben.[68]) Es ist sehr wahrscheinlich, daß zugleich mit diesen rein organisatorischen Zusammenhängen sich auch solche aszetischer und literarischer Art ergaben. Die Geistesrichtung des Mutterhauses macht sich denn auch in den Schriften Ruysbroecks geltend,[69]) aber nicht nur in den erst im Kloster verfaßten, sondern besonders in der „Geistlichen Hochzeit". Es ist wohl anzunehmen, daß Ruysbroeck die Schriften der Viktoriner gekannt hat, und daß er, weil er deren Geist schätzte, sich mit dem Abte von St. Viktor in Verbindung gesetzt hat, als es sich um die Annahme irgendwelcher kirchlich bereits anerkannter Satzungen für Groenendael handelte.

Der Einfluß der Viktoriner ist rein äußerlich erkennbar in der Wahl der Titel, die Ruysbroeck seinen Schriften gab. Erinnert sei nur an die „Geistliche Hochzeit",[70]) an die „Stiftshütte",[71]) an die „Sieben Stufen der Liebe",[72]) an die Abhandlungen über die „stormende woedighe minne".[73]) Der Einfluß von St. Viktor ist weiter erkennbar in der Verwendung gewisser Vergleiche. Ruysbroeck bringt in der „Geistlichen Hochzeit" (II 15) folgendes Bild,

---

[68]) Vgl. de Vreese, Jean de Ruysbroeck 510.
[69]) Vgl. Engelhardt, Richard v. St. Viktor u. Joh. Ruysbroeck 1838.
[70]) Hugo v. St. Viktor, De nuptiis carnalibus et spiritualibus.
[71]) Richard v. St. Viktor, De tabernaculo.
[72]) Richard v. St. Viktor, de quatuor gradibus violentiae charitatis.
[73]) David IV 261 — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 42. IV 99 — Sieben Schlösser Kap. 13 V 40 f. u. 69 f. — 12 Begh. Kap. 16 u. 26.

das auch Richard von St. Viktor[74]) gebraucht: „Alse dat natuerlike vier, overmits sine hitte en sine cracht, op ghedreven heett dat water ofte andere licore toe den walle, dat is sine hoechste werc. Soe drayt dat water en valt weder op den selven gront, en wert dan weder op ghedreven tot den selven werke van crachte des viers: alsoe dat dat water altoes wallende si, en dat dat vier altoes drivende si. — Alsoe ghelikerwijs werct dat inwendighe vier des heylichs Gheests. Het drivet, en stoket, en jaghet dat herte en alle die crachte der sielen tot den walle, dat es Gode te dankene en te lovene . . . Ende soe valt men weder op den selven gront daer de gheest Gods berret: alsoe dat dat vier der minnen altoes berne, en dat dat herte des menschen altoes danke en love . . . en altoes in nederheden blive. . . .“[75]) — Er vergleicht weiter nach dem Vorgange Richards[76]) die Berührung der Seele durch Gott, wovon später noch die Rede sein wird, mit einer „wallenden Ader“, die „über aller Betätigung der Vernunft in der Einheit des Geistes“ wahrgenommen werde.[77]) In der Auffassung, daß in der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott der Wille, bezw. die Liebe das Primäre ist, der Verstand aber dem Willen und der Liebe nicht immer zu folgen imstande ist, schließt sich Ruysbroeck[78]) in fast wörtlicher Rede Hugo von St. Viktor[79]) an.

Es ist wahrscheinlich, daß Ruysbroeck seinen Verbindungen mit der Abtei St. Viktor auch die Bekanntschaft älterer Autoren, oder doch Anregungen, sich mit solchen zu befassen, verdankt. Besonders ist aus seiner Ausdrucksweise zu ersehen, daß er mit Dionysius Areopagita wohlvertraut war. Er nimmt Bezug auf Dionysius des Areopagiten Buch von der himmlischen Hierarchie im „Königreich der Liebhaber Gottes“,[80]) in den „Sieben Stufen der Liebe“.[81]) Die Gepflogenheit des Dionysius, die hl. Schrift symbolisch zu deuten und auf das Leben im einzelnen anzuwenden, ist stark nachgeahmt in der „Stiftshütte“, in den „Sieben Stufen der Liebe“, im „Glänzenden Stein“, in dem „Buch von den 12 Beghinen“. Es ist auch auffallend, daß Ruysbroeck mit zunehmendem Alter sich dieser Methode bedient. Man könnte es als eine Alterserscheinung des Mystikers auffassen, vielleicht auch als die

---

[74]) Migne, P. L. 196, 167.
[75]) David VI 70.
[76]) Richard v. St. Viktor, De gratia contemplationis I 6 (Migne, P. L. 196, 70).
[77]) Gstl. Hpt. II 51 und 69.
[78]) „Maer daer verstannisse buten blijft, daer gheet begherte en minne in.“ — David VI, 50. Wiederholt VI 131.
[79]) Expositio in Hierarch. caelest. S. Dionysii: Intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est. (Migne, P. L. 175, 1038.)
[80]) David IV 170; 180 ff. Kap. 17, 20, 22—29.
[81]) David IV 25 ff. — Kap. 9, 10 ff.

Folge größerer Belesenheit, seit er im Kloster sich ungestörter auch dem Studium fremden Schrifttums hingeben konnte, durch das er an Eigenart eingebüßt hat und in größere Abhängigkeit geraten ist.

Sehr zahlreich sind die Stellen, wo Ruysbroeck des Dionysius Ausdrücke für den negativen und steigernden Erkenntnisweg (via negationis und via eminentiae) zum Wesen Gottes verwendet. Desgleichen erinnern seine Bilder, die er für die quidditas Dei gebraucht, sehr an ähnliche Vergleiche bei Dionysius. Eine Stelle sei nur hier angeführt, die stark an die Schlußworte der „Mystischen Theologie" des Pseudoareopagiten anklingt: „In deser simpelre eenvoldicheit godlics wesens, en is noch kinnen, noch begheren, noch werken; want dit is een wiseloes abis[82]) die nemmermeer vervolcht en werdet van werkeliken begripe".[83])

Es müssen als pseudo-dionysisches Gut in dem Schrifttum Ruysbroecks wohl auch die zahlreichen Stellen erwähnt werden, wo deutlich neuplatonische Anschauungen verwendet sind. Es sind dies, die schon erwähnte via negationis und die via eminentiae abgerechnet, besonders jene Ausführungen über Gottes Wesen, die dieses als ein nicht weiter bestimmbares, weil unzugängliches letztes „Eins" darlegen, von dem nicht Wirken, nicht Sosein, ja nicht einmal das Sein ausgesagt werden könne, sondern dem das „Übersein" wesentlich zukomme,[84]) desgleichen die Darlegungen über die „Wesens-Einheit" im Menschen, die als sein Höchstes und Wertvollstes über aller Mannigfaltigkeit der „Kräfte" zu erstreben sei, und durch die er die Vereinigung mit Gott eingehen könne.[85]) Es soll hiermit nur auf diese Ähnlichkeit hingewiesen sein, da weiteres Eingehen auf die Frage selbst späteren Ausführungen vorbehalten bleiben muß. — Mit Dionysius gemeinsam hat Ruysbroeck auch die Lehre von dem dreifachen Licht, das den Menschen zu dreifachem Sehen befähige, nämlich vom natürlichen, vom geistlichen und vom „wesentlichen" Licht, das jeweils ein entsprechendes Schauen ermögliche.[86])

Ein ebenfalls neuplatonischer Gedanke ist die reale Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und den Personen, die bei Ruysbroeck in den Worten gipfelt: „Inder hogher enicheit der naturen Gods, besittet hem God ghebrukelike, naden inneyghene

---

[82]) = abyssum.

[83]) David IV 228. — Königreich der Liebhaber Gottes, Kap. 29.

[84]) Plotin, 9. Buch der 6 Enneade, § 2, 3. Übers. v. Engelhardt. Proklus, Theologische Unterweisung, Art. 115. Übers. v. Engelhardt. Ruysbroeck, Gstl. Hzt. III 6; Stufen der Liebe Kap. 14; Spiegel des ewigen Heiles Kap. 16, 17; Sieben Schlösser Kap. 4.

[85]) Proklus, a. a. O. Artikel 20. Übers. v. Engelhardt. — Ruysbroeck, Sieben Stufen der Liebe Kap. 13. — Gstl. Hzt. II 2; II 67; II 59; II 60; Kgr. d. Liebh. Gottes, Kap. 5, und an zahlreichen anderen Stellen.

[86]) Dionysius Areop., De div. nom. III 1, 4, 6. Ruysbroeck, Gstl. Hzt.; 7 Schlösser Kap. 21.

in sijn wesen; en in deser selver enicheit is hi vruchtbaer en barende sonder onderlaet sinen Sone, die ewighe wijsheit. Dese enicheit dit is die troen der Drivoldicheit."[87]) —

Einige Entlehnungen aus der Ausdrucksweise Gregors d. Gr. finden sich in dem „Buch von den vier Versuchungen",[88]) in der „Stiftshütte",[89]) in den „Sieben Stufen der Liebe",[90]) in der „Geistlichen Hochzeit".[91]) Am Schluß des „Buches von den vier Versuchungen" beruft sich Ruysbroeck auf Gregor, der die Bestimmung, daß die Priester des alten Bundes nicht vor dem 40. Jahre Hüter der Bundeslade werden konnten und bis zu diesem Alter den äußeren Tempeldienst versehen mußten, dahin auslegt, daß dem höheren, gottschauenden Leben ein treuer Dienst Gottes im wirkenden Leben vorausgegangen sein müsse. In den „Sieben Stufen der Liebe" und in der „Stiftshütte" finden sich Anspielungen auf das Veni Creator, in dem der Heilige Geist der Finger Gottes genannt wird. „Onse hemelsche Vader heeft onse namen ghescreven met den vingher sijnre minnen in dat levende boec sijnre ewigher wijsheit."[92])

In der „Geistlichen Hochzeit" unterscheidet Ruysbroeck mit Gregor d. Gr.[93]) fünf Klassen von Menschen, die zum Gerichte kommen.

Mit Petrus Lombardus[94]) nimmt Ruysbroeck einen „natürlichen Zug des Menschen zu Gott, kraft des Seelenfunkens",[95]) an; gemeinsam mit ihm vergleicht Ruysbroeck die Prüfung eines jeglichen Menschen für das gottschauende Leben mit der Prüfung der ersten Menschen im Paradiese.[96])

Von Isidor von Sevilla stammen Ruysbroecks Vergleiche von der goldenen Münze, mit der wir unsere Seligkeit erkaufen müssen[97]) und von den sieben Haarlocken Samsons mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die dem Menschen als Kraft und als Zier der Seele verliehen werden.[98]) Letzteres Gleichnis hat übrigens auch der hl. Bonaventura verwendet.[99])

---

[87]) David IV, 226. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29.
[88]) David IV, 286. — Vier Versuchungen.
[89]) Stifshütte Kap. 78.
[90]) Sieben Stufen der Liebe Kap. 12.
[91]) Gstl. Hzt. I 10.
[92]) David IV, 40. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12.
[93]) Gregor, Moral. XXVI cap. 27, n. 50. Kommentiert von Petrus Lombardus, Sent. IV, d. 47 c. 3.
[94]) Sent. II, d. XXXIX, c. 3.
[95]) Gstl. Hzt. I 1 u. II, 66.
[96]) Petrus Lombardus, Sent II, d. 24, c. 7. — Rusbr.: Kgr. d. Liebh. Gottes, Kap. 14. — David IV 161.
[97]) Isidor. v. Sevilla, Sententiae III c. 36. (Migne, P. L. 83 708.) — Ruysbr., 7 Schlösser Kap. 4.
[98]) Isidor v. Sevilla, Comment. in Judic. c. 8 n. 7. Ruysbroeck, Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 6.
[99]) De donis Spiritus sancti coll. I n. 11.

Es wäre nun noch besonders der hl. Augustinus zu nennen, mit dem Ruysbroeck außerordentlich viel Gemeinsames hat. Jedoch ist es schwer zu erkennen, wo Ruysbroeck aus Augustinus direkt schöpft, und wo er ihn durch Mittelspersonen benutzt. Als solche sind Hugo von St. Viktor und ganz besonders Bernhard von Clairvaux anzunehmen.

Auch Thomas von Aquin und Bonaventura sind Ruysbroeck bekannt gewesen. In der Lehre von der Rechtfertigung,[100]) von der Demut als dem Fundament aller Tugenden,[101]) von den drei „Einheiten" des Menschen mit Gott,[102]) vom Bild und Gleichnis Gottes im Menschen[103]) in der Lehre von den höheren Seelenkräften des Menschen,[104]) erweist er sich als von Thomas beeinflußt. Übereinstimmung mit dem Aquinaten zeigen auch das Gebet der gelassenen Seele in der „Geistlichen Hochzeit",[105]) der Prolog zu der gleichen Schrift[106]) und eine größere Anzahl Wendungen, die Gott als ein „allgemeines Gut"[107]) als die „erste Ursache aller Tätigkeit", als den „ersten Beweger der Kräfte"[108]) bezeichnen und wieder andere, die sich auf die Bereitung der Seele zur Beschauung und auf die Beschauung selbst beziehen, z. B. die Stelle, die die passive Reinigung der Sinne erörtert[109]) und jene, welche den Geist als „die Klarheit selbst" bezeichnet, „die empfängt".[110])

Vom hl. Bonaventura entlehnt Ruysbroeck neben einigen auch bei anderen Schriftstellern (Hugo von St. Viktor und Isidor von Sevilla) vorkommenden Gleichnissen das Bild des in Demut gegründeten Menschen als eines blühenden Weinstockes, vor dem die Schlangen fliehen.[111])

Aus der scholastischen Überlieferung (Albertus Magnus) und aus ihrem Unterricht stammen wohl auch die platonischen

---

[100]) Ruysbroeck: Gstl. Hzt. I, 1. — Thomas v. Aqu.: S. th. I a II ae qu. 113.

[101]) Ruysbroeck: Gstl. Hzt. I, 11. — Thomas: S. th. II a II ae qu. 161, a. 5.

[102]) Ruysbroeck: Gstl. Hzt. II, 2. — Thomas: S. th. I a qu. 18 art. 4 ad. 1. I a qu. 77, art. 5 et 6.

[103]) Ruysbroeck: Spiegel d. ew. Heiles, Kap. 8. — Thomas: S. th. III a, qu. 63, a. 4. Ruysbroeck: Kgr. d. Liebh. Gottes Kap 4. — Thomas: S. th. I a qu. 93, art. 6.

[104]) Ruysbroeck: Kgr. d. Liebh. Gottes, Kap. 5 u. Kap. 33. — Thomas: S. th. I a qu. 79, art. 6.

[105]) II, 24. — Thomas: S. th. III a, qu. 18, art. 5.

[106]) Thomas: S. th. III a, qu. 30, art. 1.

[107]) Ruysbroeck: Gstl. Hzt. I, 1. — Thomas: S. th. III a qu. 46, art. 2 ad 3.

[108]) Ruysbroeck: Gstl. Hzt. II, 41. — Thomas: I a qu. 105 art. 5.

[109]) Gstl. Hzt. II, 5. — Thomas: I a II ae qu. 74, art. 3.

[110]) Gstl. Hzt. III, 2. — Thomas: In Joann. cap. VI, lect. 7.

[111]) Ruysbroeck, Sieben Stufen der Liebe, Kap. 9. — Bonaventura, Vitis mystica; Ausg. Quaracchi, t. 5 S. 276, c. 45.

und a r i s t o t e l i s c h e n Elemente in Ruysbroecks Lehre, die besonders in seinem Weltbild, in seinen Ausführungen über die Natur des Menschen und seine Kräfte und über deren Betätigung zu Tage treten.

So ungeklärt das Verhältnis Ruysbroecks zu Meister Eckhart nun auch noch ist, so will es doch scheinen, als ob Meister Eckhart der eigentliche Lehrer und Meister Ruysbroecks gewesen sei. Es begegnen uns bei Ruysbroeck eine große Zahl der der Scholastik und Mystik überhaupt, besonders aber der Meister Eckhart geläufigen Ausdrücke, die Ruysbroeck in seine Sprache übertrug. Daneben war der Meister aber auch selbst sprachschöpferisch tätig. In Anlehnung an Meister Eckhart spricht er indessen von der enicheit der ghedachte, von wesen und ghescapenheit, von wesen, ledicheit en werken; von ghebrukelike enicheit, weselike enicheit, von dem weselike begripe (Wesensbewußtsein),[112] von wise und onwise, von wiseloes sijn, von wiselose minne, weselike minne, vom ontsinken und vervlieten, vallen in onwise, durch das intreckende gherinen, dahin, wo die weselike claerheit als een simpele claerheit leuchtet und den Geist „zur Klarheit macht, die er empfängt".[113]

---

[112]) David VI, 141. — Gstl. Hzt. II, 59.
[113]) Gstl. Hzt. III, 2.

III. Die spekulative Mystik Ruysbroecks.

Die Zeit, in der Ruysbroeck lebt und schreibt, steht noch im Zeichen des Austrags der zwei großen Richtungen, die das Mittelalter vom Altertum übernommen hat. Mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Schriften tritt zu den vorwiegend platonischen Strömungen eine Fülle neuer Fragestellungen, die die größten Geister des Jahrhunderts erfaßt und sie zu reger Tätigkeit antreibt. Auf der Seite des augustinischen Platonismus finden wir die Franziskanerschule mit Bonaventura, auf Seite des Aristotelismus die Dominikaner mit Albert dem Großen und Thomas von Aquin.

Die Mystiker nahmen in diesem Streit der Meinungen eine eigene Stellung ein. Auch in ihnen vibrierten die großen Fragen der Zeit. Es war in ihnen das Bedürfnis, nicht nur zu glauben und im Glauben zu leben, sondern auch zu wissen. Darum finden wir selbst einen Mann wie Bernhard v. Clairvaux, der auf dem Standpunkt stand, daß „Glühen mehr sei als Wissen",[114] der die Philosophen „eitle Grübler"[115] nennt, und der mahnt: „Glaube meiner Erfahrung, du wirst mehr in den Wäldern finden als in den Büchern; Holz und Stein werden dich lehren, was du von den Magistern nicht vernehmen kannst",[116] sich dennoch in seinen Schriften De gratia et libero arbitrio, De diligendo Deo und besonders auch im 5. Buch seines Buches De consideratione mit philosophischen Fragen angelegentlich beschäftigt. Ihm ist jedoch das Wissen nur Mittel, er braucht einen rationalen Unterbau für seinen mystischen Aufstieg zu Gott.

Ganz dasselbe finden wir auch bei Ruysbroeck. Der vlämische Mystiker nimmt in seiner spekulativen Mystik eine Mittelstellung zwischen dem Neuplatonismus Augustins und des Pseudodionysius und dem Aristotelismus Alberts des Großen und des Aquinaten ein. Seine Spekulation steht im Dienst des praktisch-religiösen Lebens. Die philosophischen Gedanken sind den Ausführungen über den Weg des Menschen zu Gott erläuternd beigegeben. Weiter aber als der Erkenntnistrieb führen den Menschen Liebe und Verlangen.[117]

---

[114]) In Nat. S. Joann. Bapt. serm. n. 3.
[115]) In fest. Pent. s. 3, n. 3, II 331.
[116]) Epist. 106.
[117]) David VI, 50. — Gstl. Hzt. I 26. — Maer daer verstannisse buiten blijft, daer gheet begherte en minne in. —

Ruysbroeck geht als praktisch gerichteter Mystiker vom Menschen aus, der kraft seines Seelenfunkens einen „natürlichen Zug zu Gott" hat.[118]) Seine Theologie steht im Dienst des Menschen, der von Gott kommt und zu Gott strebt. Es wäre darum mehr im Sinne des Mystikers, zuerst dessen Ansichten vom Menschen zu behandeln und dann seinen natürlichen und übernatürlichen Weg zu Gott darzutun. Nun ist aber die Mystik Ruysbroecks keineswegs anthropozentrisch. Gott steht am Anfang und am Ende, und Gott ist das Ziel und der Zweck der Mystik. Wenn Ruysbroeck den Menschen scheinbar in den Vordergrund stellt und die Lehre von Gott in seinen Dienst, so ist das ein Zeichen seiner aller Theorie gegenüber naiven Haltung und seiner praktischen Einstellung. Wäre Ruysbroeck mehr Gelehrter und Theoretiker, dann hätte er zuerst von Gott und von der Schöpfung handeln müssen, ehe er auf den Menschen zu sprechen kam. Wer Ruysbroecks Lehre darzustellen hat, muß nun wohl oder übel sich an die systematische Darstellungsweise halten; denn wollte man mit Ruysbroeck vom Menschen ausgehen und alle Fragen, die er im Verlaufe seines Schrifttums aufwirft, in Hinordnung auf den Menschen erörtern, dann würde eine einfache Darstellung nicht möglich sein, fortwährende Wiederholungen wären notwendig, man müßte beständig vorgreifen, und die allseitige Behandlung einer Frage würde auf große Schwierigkeiten stoßen. Unwillkürlich aber sträubt man sich, den Mystiker systematisch zu behandeln, weil man befürchtet, ihm damit alles Leben auszutreiben und überdies ein wesensfremdes Bild von ihm zu entwerfen. Es wäre verlockender, die Reihenfolge zu beachten, die der Mystiker selbst innehält. Man müßte den Menschen zeichnen nach seiner leiblichen und seelischen Beschaffenheit, in seiner geistigen Tätigkeit, die bis zum schlußweisen Erkennen des Daseins Gottes reicht. Hier ergäbe sich aber, daß dem natürlichen Erkenntnisvermögen eine Grenze gesetzt ist. Es wäre alsdann darzutun, daß der Mensch noch andere geistige Organe hat, die der Aufnahme des Göttlichen fähig sind, daß er auf Gott hin veranlagt ist mit der Tiefe seiner Seele und seines Gemütes, mit seinem Seelengrunde, der das Abbild Gottes trägt; daß durch das Bild Gottes im Menschen, das der Sohn Gottes ist, die natürliche und übernatürliche Verbindung zu Gott gegeben ist; daß der Mensch die Aufgabe hat, dieses durch Sünde und Schuld verschüttete und begrabene Bild Gottes in seiner Seele durch Buße

---

[118]) David VI, 7. — Gstl. Hzt. I 1. — En oec heeft die mensche een naturlijc grontneyghen te Gode . . ., eine Ansicht, die Ruysbroeck mit Petrus Lombardus teilt: Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis . . . bonum semper vult et malum odit. II Sentent. d. 34, c. 3.

und Sühne auszugraben, es zu reinigen und herauszuarbeiten in guten Werken und Tugenden, sich zum Bewußtsein und geistigen Besitz dieses Bildes und dieser Gottähnlichkeit zu erheben durch Sammlung des Gemütes und der Kräfte; daß der Mensch, der zu diesem „Wesensbewußtsein“ und zu dieser „genießenden Einheit“ mit seinem ewigen Bilde gelangt ist, dann an seinen geistigen Sinnen nach diesem Bilde, das die ewige Weisheit und die göttliche Klarheit ist, überformt und fähig wird, die göttliche Weisheit als „göttliche Klarheit“, als ein wunderbares Licht in sich wahrzunehmen; daß in diesem Lichte der Geist die Eigenschaften Gottes, seine Dreipersönlichkeit und schließlich auch seine Einheit und Einfachheit zu erkennen vermag. Es müßte gezeigt werden, daß, wenn eine immer größere Reinigung des Willens und Einigung des Gemütes parallel geht, die mystische Erkenntnis der Dreiheit und Einheit Gottes zur mystischen Erfahrung und zur Teilnahme am trinitarischen Ausgehen und Wiederzurückströmen und an der Ruhe in der Einheit Gottes wird, und daß damit für den Mystiker die eigene Ruhe und die Vollendung seines Lebens erreicht ist, dies aber darum, weil Gott, sein letztes Ziel, auch seine erste Ursache ist. Denn aus Gott stammt alles Sein. Es müßte gezeigt werden, wie alle Dinge, die gemacht sind, in Gott ihre Ursache und ihren Ausgang haben, nämlich in seiner ewigen Weisheit; wie alles, was geschaffen ist, seiner Wesenheit nach aus der göttlichen Weisheit stammt, mit seinem Wesen, seinem Sein und Leben in dieser göttlichen Weisheit haftet und, sofern dieses Wesen geistig ist, bestimmt ist, in diese Weisheit und durch sie wieder in den Kreislauf der Dreiheit und Einheit Gottes einzugehen; daß dies der natürliche Zug des vernünftigen Geschöpfes zu Gott auch seinem Bewußtsein nach ist; denn seinem Leben und Wesen nach ist ja der Mensch nie aus dem Zusammenhang mit Gott entlassen worden. Er bedarf Gottes, um zu sein, zu leben und in diesem bestimmten Lebensform erhalten zu werden, in der er als Wesenheit „ohne sich selbst“, im Geiste des Schöpfers fortlebt.

Es geht aus diesem kurzen Überblick hervor, daß die einzelnen zu behandelnden Fragen ständig in einander übergreifen und darum die eine Frage die Darstellung der anderen außerordentlich erschwert. Dadurch ist nachstehendes Verfahren gerechtfertigt, durch welches zuerst Ruysbroecks Lehre von Gott behandelt, dann seine Lehre vom Menschen und schließlich das Verhältnis von Gott und dem Menschen dargetan werden soll.

1. Ruysbroecks Gotteslehre.

a) Wesenheit und Natur.

Ruysbroeck ist, obgleich in erster Linie Praktiker des religiösen Lebens, wohlvertraut mit der Gotteslehre der Scholastik. Gott ist ein einfaches Wesen,[119]) das einfältige Eine.[120]) Mit vorsichtigem Hinweis darauf, daß sie nur logisch, (als distinctio rationis) bestehe, trifft Ruysbroeck die Unterscheidung zwischen Gottheit und Gott, zwischen Wesen und Wirken Gottes, zwischen Wesenheit und Natur. Wir machen in unserer Vernunft einen Unterschied zwischen Gott und Gottheit, zwischen Wirken und Ledigkeit.[121]) — Das einfache Wesen Gottes ist, da es einfaches Wesen ist, ein ewiges Ledigsein Gottes und aller Geschöpfe. Aber Gottes Natur ist ewig wirkend in lebendigem Unterschiede (der Personen).[122])

Das Wesen Gottes ist ein grundloser Unterbau Gottes und alles dessen, was geschaffen ist.[123]) Es ist nicht anders erkennbar als durch seine Selbstheit. Diese Erkenntnis ist für Gott ein lediges, wesenhaftes Wissen, für den Menschen aber unbegreifliches Nichtwissen.[124]) Im Sprachgebrauch der deutschen Mystik ist „wesen" gleichbedeutend mit erster Ursache.[125]) Auch die Ausdrücke „isticheit", „ersticheit" kommen dafür vor. Ruysbroeck nennt

---

[119]) David V, 37. — 12 Begh. Kap. 14. — een simpel wesen. simpelheit. Gstl. Hzt. II 37, David VI).

[120]) David IV, 51. — 7 Stufen d. L. Kap. 13: een eenvoldighe . . . puerheit; eenvoldicheit; dat eenvoldighe een is altoes claer den verstendighen oghen . . . in puerheit der ghedachten. David VI 107.

[121]) David V, 37. — 12 Begh. Kap. 14. — Aldus verstaen wi ondersceet en differencie, na onser redene, tusscen God ende godheit, werken en ledicheit.

[122]) David V, 37 f. — 12 Begh. Kap. 14. — Dat simpel wesen Gods, na dien dat een simpel wesen is, soe is een ewich ledich sijn Gods en alre creaturen. Die vruchtbare nature . . . is ewelic werkende en levende ondersceet.

[123]) David V, 37. — 12 Begh. Kap. 14. — Gods wesen . . . is een ledich fondament, dat is een grondeloes onthout Gods en alles dies dat ghescapen is.

[124]) Ebd. — Si en wert nemmermeer bekent anders dan met haers selfsheit; en si is Gode een ledich weselic weten, ende ons een onbegripelic niet weten.

[125]) Vgl. J. Bernhart, Die philos. Mystik des Mittelalters. München 1922 65. — Ruysbroeck sagt 12 Begh. Kap. 29: Wi gheloven den almachtighen God onsen hemelschen Vader, dat hi is in der naturen ewich wesen, leven, bekennen en willen. David V 78.

Gott[126]) alre creaturen sake en yersticheit. Letzterer Ausdruck variiert in den Brabanter Handschriften L und N mit eesticheit und isticheit. Es ist also auch daraus ersichtlich, daß Ruysbroeck keinen realen Gegensatz zwischen Wesen und Natur Gottes sieht, sondern wenn er von Wesen und Natur getrennt spricht, dann ist es nur den getrennten Gesichtspunkten zuliebe. — Als erste Ursache ist Gott reine Wirklichkeit, actus purus, zugleich Ursache und Seinsgrund alles Wirklichen.[127]) Er wirkt ohne Unterlaß, weil er lauteres Wirken (= Tatwirklichkeit) ist,[128]) nach der Fruchtbarkeit seiner Natur. Und wirkte er nicht, so wäre er selbst nicht und kein Geschöpf, weder im Himmel noch auf Erden,[129]) er wäre nicht Gott, noch wäre er selig.[130]) Wirken und Wesen sind eins in Gott. Er ist Erkennen, Lieben, Wollen.[131]) Sein Werk ist er selbst und seine Natur.[132]) Die beiden Gesichtspunkte, unter denen der Mystiker Gott betrachtet, aber sind diese: dem Wesen (d. h. der Wesenseinheit) nach ist Gott genießend in ewiger Ruhe, der Natur (d. h. der Dreiheit) nach ist er tätig in ewiger Tätigkeit.[133]) Gottes Wesen, die Gottheit, wirkt nicht, Gottes Natur, oder schlechthin Gott (die Personen) wirkt allezeit.[134]) Immer ruhend in seiner Wesenheit, ist er immer wirkend nach seiner Natur,[135]) beides in een ewich nu.[136]) Dasselbe Wesen Gottes ist lledig

[126]) David VI, 108. — Gstl. Hzt. II 37. — Vgl. auch David IV, 58. — Sieben Stufen d. Liebe Kap. 14. Daer is God in sinen simpele wesene, sonder werc, ewighe ledicheit, wiseloese demsterheit, onghenaemde istegheit, alre creaturen overwesen. —

[127]) David VI, 108. — Gstl. Hzt. II 37; alre creaturen sake en yersticheit.

[128]) David IV, 226. — Kgr. d. Liebhaber Gottes Kap. 29. — Dit ist dat werken Gods. Sonder onderlaet werct hi, want hi is een puer werken, nader vruchtbaricheit sire naturen; en en wrachte hi niet, soe en ware hi niet, noch ghene creature in hemelrike noch in eertrike. —

[129]) Ebd. En en wrachte hi niet, soe en ware hi niet, noch ghene creature in hemelrike noch in eertrike.

[130]) Buch von den 4 Versuchungen. (Ausgabe Arnold 102.)

[131]) David V, 79. — 12 Begh. Kap. 29. — Want God is ewich ledich wesen na sijn wesentheit; almachtich is sine nature; kennen, minnen en willen dat sijn sine ewighe werke, en dat is hi selve. —

[132]) David III, 229. — Spiegel des ew. H. Kap. 24. — Want sijn werc, dat is hi selve en sine nature.

[133]) David VI, 154. — Gstl. Hzt. II 66. — God, in sire hogher naturen . . . die houdet hem gebrukeliken in ewigher rasten nader weseliker enicheit, en werkelic in ewighen werkene nader Drieheit.

[134]) David IV, 53 f. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. — Sine godheit die en werct niet; si is een simpel ledich wesen . . . Die godlike persone, in vruchtbaerheit haerre naturen, sijn een God ewelic werkende; en in de simpelheit haers wesens, sijn si godheit, ewighe ledicheit: en aldus is God in den personen ewich werc, en in den wesene ewighe ledicheit.

[135]) Vgl. Gst. Hzt. II 55 u. 12 Begh. Kap. 29.

[136]) Gstl. Hzt. III 5. Buch von d. höchst. Wahrh. Kap. 10. — David VI, 259.

und ruhend, insofern es Wesen-heit heißt. Aber dieses selbe Wesen ist auch Natur oder ewiger Anfang und ewiges Ende, und lebendiger Unterbau alles dessen, was geschaffen ist. Als Natur ist es fruchtbar und Eigentum der Persönlichkeit. Nun kann aber die Natur nicht sein ohne Personen, die Personen aber nicht ohne ihre Substanz. Und so ist die Natur eins in sich selbst: fruchtbar in der Dreiheit und Dreiheit in Einheit, und die Einheit lebt in der Dreiheit.[137]) Wesenheit und Natur sind nur verschiedene Betrachtungsweisen für den menschlichen Geist, keine getrennten Seiten an Gott.

b) Wesen und Eigenschaften.

Oft, wenn Ruysbroeck vom Wesen Gottes spricht, geschieht es in Form der Negation oder der Übersteigerung nach dem Vorbilde des Pseudo-Dionysius oder in Bildern. Der Grund dafür ist der, daß eine adäquate Erkenntnis für den menschlichen Geist nur bis in den Bereich des allgemeinen Seins möglich ist. Weiterhin aber muß der Mensch Bilder und Vergleiche gebrauchen, um sich neue Erkenntnisse zu erschließen. So kommt es, daß Ruysbroeck das Wesen Gottes scheinbar jeglichen Besondersseins, jeglicher Eigenschaftlichkeit entkleidet, daß er vom nackten Wesen der Gottheit spricht, von der duystere stille, die altoes ledich steet.[138]) Doch leugnet Ruysbroeck damit nicht das Zusammengehen von Wesen und Eigenschaftlichkeit Gottes. Er sagt: Stelllt der Geist sich Gott vor als . . . Macht, Weisheit, Güte, alles unter einem grundlosen Begriff der göttlichen Natur, so ist es recht.[139]) Gott ist die Macht selbst, die Weisheit selbst, die Güte selbst, die Gerechtigkeit selbst,[140]) denn alle die Eigenschaften sonder Zahl in Gott . . . grundlos in seiner hohen Natur . . . all das ist er selbst.[141]) In der Kontroverse mit den „freien Geistern" (Beghinen und Begarden), die sich Gott in neuplatonischem Sinne als das reine, jeglicher Eigenschaftlichkeit

[137]) David V, 75. — 12 Begh. Kap. 28. — Dat wesen Gods is ledich, nadien dat wesen heet, en oec ewich beghin en einde, en een levende onthout alles dies dat ghescapen is. Ende dat selve wesen is nature, en vruchtbaer, en eyghendom der persoenlicheit. . . . Nu en mach nature niet sijn sonder persoen, noch persone sonder hare substancie. . . . En aldus is die Nature een in haer selven, vruchtbaer in drieheit, en drieheit in eenheit ende eenheit leeft in drieheit.

[138]) David VI, 257. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 9.

[139]) David VI, 46. — Gstl. Hzt. I 25. — Nemt hi God . . . moghentheit, wijsheit . . . goetheit, al onder ene grondelose redene godliker naturen, hem is recht.

[140]) David IV, 126 f. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 1.

[141]) David VI, 155. — Gstl. Hzt. II 67.

bare Sein vorstellen,[142]) lehnt Ruysbroeck diese Auffassung ab: Dieses Wesen („das Eine"), sagen sie, sei der von Natur selige Gott, aber ohne Erkennen und ohne Willen;[143]) Gott aber ist ein Geist, sein Sprechen i s t sein Erkennen, sein Wirken, das ist sein Wollen, und was er will, kann er.[144])

c) *Wesen und Personen (Trinität).*

Gott ist G e i s t, (God is een Gheest) ist denkendes, wollendes Wesen, ist Persönlichkeit. Als die reine Tatwirklichkeit ist er erste Ursache seiner selbst [145]) und aller anderen Wirklichkeit. In der lebendigen fruchtbaren Natur Gottes ist die Möglichkeit alles Geschehens.[146]) Weil die göttliche Natur fruchtbar ist, darum kann sie sich nicht in der väterlichen Einheit genügen. Sie muß ohne Unterlaß die göttliche Weisheit zeugen.[147]) Der göttliche Geist denkt, erkennt sich selbst ohne Formen und Bilder,[148]) d. h. nicht nach menschlicher Erkenntnisweise, nämlich in sukzedierenden Bildern, sondern nach der Weise der göttlichen Natur simul, non successive.[149]) Sein Erkennen ist sein Sprechen, und sein Wollen ist sein Werk.[150]) Erkennen und Erkanntes sind gleichzeitig, Wollen und Werk sind nicht nacheinander, sondern alles steht bei Gott

---

[142]) Vgl. J. C o e n s, Disquisitio de origine beghinarum et beghinagorium Belgii. Lüttich 1629. — J. L. von M o s h e i m, De beghardis et beguinabus commentarius. Leipzig 1790. — H. H e l y o t, Ausführliche Geschichte aller Kloster- und Ritterorden. VIII 1—7. Leipzig 1756. — F. v. B i e d e n f e l d, Ursprung sämtlicher Mönchs- u. Klosterfrauenorden. Weimar 1837. — E. H a l l m a n n, Die Geschichte des Ursprungs der belgischen Beghinen. Berlin 1843 (enthält Übersicht über die einschlägige ältere Literatur). — Hermann H a u p t, Beghinen und Begarden. Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche. Leipzig 1897. Bd. II. — H. P i r e n n e, Gesch. Belgiens. Bd. I, 401 ff. — G r e v e n, Die Anfänge der Beghinen. (Vorreformatorische Studien, herausgegeben von Finke.)

[143]) David III, 198. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 16.

[144]) David III, 211. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — God is een g h e e s t, sijn spreken dat is sijn bekennen, sijn werken dat is sijn wille en hi vermach al dat hy wil.

[145]) David IV, 59. — Sieben Stufen d. Liebe Kap. 14.

[146]) David VI, 259. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 10. — Inder levender vruchtbarer naturen, sijn alle dinghen moghelic te ghesciene.

[147]) David IV, 207. — Königr. d. Liebh. Gottes Kap. 25. — Want die edele nature, die ene principale sake is alre creaturen, die es v r u c h t b a e r: daer omme en machse niet gheduеren in der enicheit der vaderlicheit overmits dat gherinen der vruchtbaerheit, sie en moet sonder onderlaet baren die ewighe wijsheit. —

[148]) David III, 187. — Spiegel d. ew. H. Kap. 12. — beeldeloes, boven redene, sonder wise.

[149]) Thomas, S. th. II a II ae qu. 180 a. 3. simul, et non successive, in simplex intuitus veritatis.

[150]) David III, 207. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — Hier omme eest een, sijn wesen, sijn leven, en sijn werken; u. Dav. III 211: Sijn spreken dat is sijn bekennen, sijn werken dat is sijn wille. —

in einem ewigen „Jetzt". Sein Erkennen ist er selbst;[151]) sein ewiges Wort,[152]) in analogem Sinne zur menschlichen Erkenntnisweise „Bild Gottes" genannt, ist wesensgleich und einer Natur mit der göttlichen Ursache. Den Ausdruck „Bild Gottes" behält Ruysbroeck immer bei, wenn er von der Weisheit Gottes in ihrem Verhältnis zur Kreatur spricht. Die göttliche Weisheit wird nur der Person nach gezeugt. Nur in Bezug auf die Person ist der Vater Ursache des Sohnes. Dem Wesen nach bleibt der Sohn ungezeugt.[153]) Im Wesen, in der Einheit Gottes ist, der Fruchtbarkeit entsprechend, der Vater in dem Sohne und der Sohn im Vater. . . . Und diese Einheit ist über den Unterschied der Personen; denn hier gibt es bloß für den Verstand ein Wahrnehmen von Vaterschaft und Sohnschaft in der lebendigen Fruchtbarkeit der Natur.[154]) Das Angesicht des Vaters ist ohne Unterlaß anschauend auf seine grundlose Weisheit gerichtet, das ist sein Sohn. Und die ewige Weisheit, der Sohn, schaut ohne Unterlaß die Einheit der fruchtbaren väterlichen Natur an.[155]) Das „Bild Gottes", die ewige Weisheit, ist in dem Wesen Gottes selbst Wesen und wesentlich eben derselben Natur wie Gottes Natur.[156]) Das göttliche Selbstdenken und Selbsterkennen und somit die Zeugung des Sohnes ist innere Notwendigkeit der göttlichen Natur, die selbst unbewegt aber bewegend erste Ursache und Geist ist. Der göttliche Geist ist Macht und Ursächlichkeit und darum Vater,[157]) der den Sohn zeugt, indem er als Geistwesen und reine Wirklichkeit sich selbst denkt. Indem der Vater sich vollkommen erkennt, ist der Sohn,

---

[151]) David V, 79. — 12 Begh. Kap. 29.

[152]) David VI, 220. — Glänz. Stein Kap. 9. — dat ewighe woerd, dat een beelde des Vaders is. —

[153]) David IV, 207. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 25. — Altoes sonder onderlaet es die Sone Gods gheboren, en wert gheboren, en blivet ongheboren . . . Want nu die Vader, met diere selver wijsheit, siet den selven Sone ane, daer wert hi gheboren sonder onderlaet. Ende want die vaderlicheit altoes blivet vruchtbaer, daer is hi ongheboren. —

[154]) David VI, 187. — Gstl. Hzt. III 4. — In die selve enicheit, na wise der vruchtbaerheit, soe is die Vader inden Sone en die Sone inden Vader . . . En dit is boven persoenlijc ondersceet; want hier versteetmen met redenen vaderlicheit en soenlicheit in levender vruchtbaerheit der naturen. —

[155]) David IV, 183. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 20. — Die memorie des Vaders scout sonder onderlaet ane sine grondelose wijsheit, dat is sijn Sone; en die ewighe wijsheit, die Sone, scout sonder onderlaet ane die enicheit der vrochtbarigher naturen der vaderlicheit. —

[156]) David III, 166. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 8. — Dit beelde is inden wesene Gods, wesen en weselic; en in der naturen, die selve nature.

[157]) David III, 166. — Die nature is vruchtbaer, vaderlicheyt en vader.

das ewige Wort, ewiglich ausgegangen.[158]) Der Vater ist ein ewiger Anfang den Personen nach, und dieser Anfang ist wesentlich und persönlich.[159]) Aber die anderen Personen sind mit dem Vater ein und derselbe Anfang, ohne Vor und Nach, ohne Weniger noch Mehr, sondern gleich in jeder Weise, nach Wesen, Leben und Werk.[160])

Indem der Vater sich selbst denkt und so der Sohn, das ewige Wort des Vaters, im Geiste des Vaters entspringt, ist der Sohn dem Vater anschauend und erkennend zugewandt.[161]) In diesem gegenseitigen Anschauen und Erkennen des Vaters und des Sohnes entspringt die Liebe zwischen beiden, der liebende göttliche Wille, der ebenfalls eines Wesens mit Gott selbst ist. Sein Wille, das ist sein Werk, und das ist er selbst.[162]) Dieses göttliche Wollen ist ein Wohlbehagen zwischen dem Vater und dem Sohne, und dieses ewige göttliche Wohlbehagen [163]) ist der Heilige Geist, die dritte Person, die aus dem Vater und dem Sohne zugleich ausfließt, als ein Wille und eine Liebe und wieder zurückfließt in die Natur der Gottheit, in der sie ewig innebleiben.[164])

In dem göttlichen Kreislauf ist die Seligkeit Gottes beschlossen, die in Ruhe und Tätigkeit gleicherweise besteht: Ruhe wird bedingt durch das absolut einfache und darum göttliche Wesen, Tätigkeit durch die fruchtbare göttliche Natur, die Allursächlichkeit, Allerkennen und Alllwollen ist. Gott in seiner hohen Natur ist der Wesenseinheit nach genießend in ewiger Ruhe und ist tätig in ewiger Tätigkeit der Dreiheit nach.[165]) Soweit die Personen Person sind, wirken sie auf göttliche Weise, aber dem Wesen nach genießen sie in Unweise.[166]) Die Seligkeit Gottes ist ihrem Wesen nach Schauen (visio) und Genießen (fruitio).[167]) [Siehe S. 46.]

---

[158]) Gstl. Hzt. III 5.

[159]) David V, 76. — 12 Beghinen Kap. 28. — Die Vader is een ewich beghin inden personen, en dat beghin is weselic en persoenlic. —

[160]) David V, 76. — Die andere persone sijn met den Vader dat selve beghin, ewich, sonder voir en na, noch minre no mere, maer ghelijc in alre wijs, in wesene, in levene, in werkene.

[161]) David V, 77. — 12 Begh. Kap. 28. — Die Sone is wedersiende in sinen oirsprong, dat is sijn Vader, en bekent sinen Vader.

[162]) Spiegel des ew. Heils Kap. 17. Zitiert Anm. 150.

[163]) David V, 77. — 12 Begh. Kap. 28. — In desen onderlinghen ondersiene tusscen den Vader en den Soen, soe vloyet een ewich wel behaghen, dat is die heylighe Gheest. —

[164]) David V, 77. — Dat is die heylighe Gheest, die derde persoen, die uut hem beyden vloyet; want hi is een wille en een minne in hem beiden, en uut hem beyden ewich uutvloyende, en weder invloyende in die nature der godheit.

[165]) David VI, 154. — Gstl. Hzt. II 66. — Want God in sire hogher naturen . . . die houdet hem ghebrukeliken in ewigher rasten nader weseliker enicheit, en werkelic in ewighen werkene nader Drieheit.

[166]) David IV, 225. — Kgr. d. Liebhaber Gottes Kap. 29. — Die Persone werken in wisen nader persoenlicheit, en si ghebruken in onwisen nader weselicheit. —

Der innertrinitarische Vorgang ist wesentlich Leben, Erkennen und Wirken. Das Leben ist erkennendes, wirkendes Leben (Vater), das Erkennen lebendiges, verursachendes Erkennen (Sohn, die göttliche Weisheit, zugleich Exemplarursache der Schöpfung), das Wirken lebendiges, weises, (weil durch Erkennen bewirktes) freigebiges Wirken (Hl. Geist). Leben, Erkennen, Wirken sind Äußerungsweisen der in sich selbst fruchtbaren Natur und sind Natur für das in sich selbst einfache und absolute Sein. — Der göttliche Kreislauf zwischen Ruhen in der Einheit des Wesens und Ausströmen durch die Fruchtbarkeit der Natur und wieder Zurückfluten oder besser Innebleiben in der göttlichen Einheit wird bildlich als durch eine Art göttlicher Triebkräfte bewirkt dargestellt, die Ruysbroeck minne und ghebruken nennt.[168])

Den Äußerungsweisen der göttlichen Natur entsprechen die Appropriationen, die den göttlichen Personen beigelegt werden. Von dem Vater spricht man als von der allmächtigen Kraft und Macht, man nennt ihn Schöpfer, Erhalter, Anfang und Ende, aller Geschöpfe Ursache und Seinsgrund. Als Eigentümlichkeit des ewigen Wortes nennt man: abgründige Weisheit und Wahrheit, Urbild und Leben aller Geschöpfe, die ewige unwandelbare Norm, ein Bestaunen und Durchschauen aller Dinge ohne Verhüllung. Die Eigentümlichkeiten des Heiligen Geistes sind: unbegreifliche Liebe und Freigebigkeit, Erbarmen und Herablassung, unendliche Treue und Wohlwollen, unbegreifliche Größe, überfließender Reichtum und abgründige, alle himmlischen Geister wonnevoll durchströmende Güte, ein Umfangen und Sichdurchringen von Vater und Sohn und allen Heiligen in genießender Einheit.[169])

Alle diese Eigenschaften und Eigentümlichkeiten Gottes werden zwar nach menschlicher Weise als von einander verschieden erkannt. Aber in Gottes Natur ist alles Einheit und ungeteiltes Wesen.[170]) Ewiger Unterschied aber bleibt in den Beziehungen, die diese Eigentümlichkeiten tragen: Der Vater erzeugt den

---

[167]) David IV, 233 o. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 31 u. David VI, 182. — Gstl. Hochzeit III 1. Zur Gesch. d. Begriffs d. fruitio cf. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei, Leipzig 1911 197 ff.

[168]) David VI, 108. Gstl. Hzt. II 37.

[169]) David IV, 54. — 7 Stufen der Liebe Kap. 14. — Tuschen werken en ledich sijn, soe leeft minnen en ghebruken. Minne wilt altoes werken, want si is een ewich werc met Gode. Ghebruken moet altoes ledich sijn, want het is, boven willen ende begheren, lief in lief behelst, in onghebeelder bloter minnen, daer die Vader met den Sone sine gheminde begrepen heeft in de ghebrukelike enicheit sijns gheestes, boven vruchtbaerheit der naturen. —

[170]) David VI, 108. — Gstl. Hzt. II 37. — Want moghentheit ende goetheit, en miltheit, en waerheit, in desen ist, na onsen siene, groet ondersceet: nochtan steedt al in enicheit en onghedeylt inder hogher naturen der godheit.

Unterschied, denn er zeugt ohne Unterlaß den Sohn, selbst aber wird er nicht gezeugt. Und der Sohn wird gezeugt, kann aber nicht zeugen, und so hat der Vater in Ewigkeit einen Sohn und der Sohn einen Vater. Das sind die Wechselbeziehungen des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater. Und der Vater und der Sohn geisten einen Geist, das ist ihrer beider Wille und Liebe. Und dieser Geist zeugt nicht und wird nicht gezeugt; sondern ewig muß er ausfließen und von beiden gegeistet werden. Und diese drei Personen sind e i n Gott und e i n geistiges Wesen. Und alle Eigenschaften samt den daraus fließenden Werken sind allen Personen gemeinsam, denn sie wirken in der Kraft einer einfachen Natur.[171])

In der Einfachheit und Einfältigkeit des göttlichen Wesens ist zwar seine Vollkommenheit und damit seine Allgenügsamkeit begründet.[172]) Gott bedarf zu seiner Seligkeit keines Dinges. Aber Gottes Natur entspricht es, daß er aus freier Güte und Liebe gibt.[173]) Gott ist mitteilsam mit allen seinen Gaben,[174]) nicht aus innerer Notwendigkeit, sondern aus Freiheit seines Willens.[175]) Damit er seine Macht, Weisheit und Güte an den Tag legen könne, schuf er Himmel und Erde. Durch die Erschaffung hat er seine Macht, durch die zweckmäßige Einrichtung der Welt seine Weisheit, durch das Ausströmen seiner so vielen und mannigfachen Gaben und Wohltaten seine Güte und Freigebigkeit angezeigt.[176])

d) Gott und die Welt.

Gott steht der Welt gegenüber als die Möglichkeit[177]) und als die erste Ursache ihres Seins.[178]) In der hohen Einheit der göttlichen Natur ist der himmlische Vater Ursprung und Beginn jeglichen Werkes.[179]) Ihrer Ursache nach hat die Welt v o n E w i g k e i t in Gott bestanden.

---

[171]) A. a. O.

[172]) Das „Eine" muß das Hinreichendste von allen, das Selbstgenügsamste, das Unbedürftigste sein. Alles Viele aber und nicht Eine ist bedürftig, da es nicht Eines, sondern aus Vielem geworden ist. Was aber Vieles ist, bedarf so Vieles, als es ist. Plotin, 6. En 9. § 6. (Übers. Engelhardt.)

[173]) David VI, 141. — Gstl. Hzt. II 58. — Al eest Gode al natuerlike dat hi van minnen en van vrier goeden ghevet. —

[174]) David VI, 110. — Gstl. Hzt. II 38. — God is ghemeyne met allen sinen gaven. —

[175]) David III, 210. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — . . . niet van naturen ofte van node, maer van vrieheit sijns willen.

[176]) David III, 211. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — Al sijn werc is gracios ende wel gheordiniert. — David IV, 127. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 1.

[177]) David VI, 259. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 10. (Zitiert Anm. 146.)

[178]) David VI, 108. — Gstl. Hzt. II 37. Zitiert 41 [126].

[179]) David VI, 182. — Gstl. Hzt. III 1.

Gott denkt von Ewigkeit sich selbst und alles das, was er je bewirken will. Gott denkt sich selbst und verursacht denkend das ewige Wort, das ewige Bild seiner selbst.[180]) Das Bild ist seine ewige Weisheit.[181]) In seiner ewigen Weisheit hat Gott mit Unterscheidung und als ein Anderes als er selbst alle Dinge geschaut und erkannt als lebendige Ideen.[182]) In der Einheit der göttlichen Natur . . . ist jede Kreatur ewiglich in beiden (im Vater und im Sohne).[183]) Durch die ewige Geburt (des Sohnes aus dem Vater) sind alle Geschöpfe ewiglich ausgegangen, ehe sie in der Zeit geschaffen waren.[184]) Dieses ewige Ausgehen und dieses ewige Leben, das sie in Gott ewiglich haben und sind „ohne sich selbst", ist Ursache (Exemplar-Ursache) ihres geschaffenen Wesens in der Zeit.[185]) Die geschaffenen Dinge haben also als Ideen in der göttlichen Weisheit ein vorweltliches Dasein. Insofern ist Gott Exemplarursache aller geschaffenen Dinge. Dieses vorweltliche Dasein aber wird von Ruysbroeck ausdrücklich als ein Leben „ohne uns selbst" bezeichnet. Das ewige Leben, das wir in Gott haben, ist unmittelbar mit Gott eins. Denn er ist ein lebendiges Muster alles dessen, was er geschaffen hat, und er ist Ursache (sake en oirsake) aller Geschöpfe. — In ihm sind alle Dinge ohne sich selbst als in ihrem eigenen Urstand. Daher sagt der hl. Johannes: „Was geworden ist, war in ihm Leben". (Joh. 1, 3—4). Und das Leben ist er selbst.[186]) Gott sieht alle geschaffenen Dinge in der ewigen Weisheit als Ideen, als Ordnungen, als Formen, als Bilder.[187]) Die ewige Weisheit ist der Spiegel, darin sich die lebendigen Ideen bildhaft abspiegeln.[188]) Wenn die Dinge nun

---

[180]) David VI, 220. — Glänz. Stein Kap. 9.

[181]) David III, 165. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 8.

[182]) David VI, 187. — Gstl. Hzt. III 5. — Soe heefse God ane ghesien ende bekent in hem selven mit onderscede in levenden redenen en in ener anderheit sijns selfs. —

[183]) David VI, 187. — Gstl. Hzt. III 4. In die enicheit . . . godliker naturen sijn . . . alle creaturen ewiclich in hem beyden. —

[184]) David VI, 187. — Gstl. Hzt. III 5. — Overmits die ewighe gheboert sijn alle creaturen ute ghegaen ewelike, eer si ghescapen waren inder tijt. —

[185]) David VI, 188. — Gstl. Hzt. III 5. — Dit ewighe ute gaen, ende dit ewighe leven dat wi in Gode ewelike hebben en sijn sonder ons selven, dat is ene oirsake ons ghescapens wesens inder tijt. —

[186]) David III, 210. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — En dat ewighe leven dat wi in Gode hebben, dat is sonder middel een mit Gode. Want hi is een levende exemplaer alles dies dat hi ghemaect heeft, en hi is sake en oirsake alre creaturen . . . Nochtan sijn alle dinc in heme, sonder hem selven, alse in haren eyghen sake. En hier om sprect Sinte Jan: „Al dat ghemacet is dat was leven in heme." En dat leven is hi selve. —

[187]) David III, 210. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — En al dat hi bekent met onderscede inden spieghel sijnre wijsheit in beelden, in ordinen, in formen, in redenen. . . . —

[188]) David VI, 192. — Gstl. Hzt. III 6. — . . . alle godlike namen,

auch „ohne sich selbst“ ein vorweltliches Dasein als Ideen in der göttlichen Weisheit haben, so sind sie doch wieder nicht selbst Gott gewesen.[189]) Auch sind sie nicht von Natur aus Gott ausgeflossen wie die ewige Weisheit, sondern Gott hat sie geschaffen, weil er sie von Ewigkeit in sich selbst erkannt und gewollt hat. Gott hat uns geschaffen, nicht aus äußerer Notwendigkeit oder weil es in seiner Natur gelegen hätte, uns schaffen zu müssen, sondern aus freiem Willen.[190]) Der himmlische Vater hat uns in seinem eingeborenen Sohne freiwillig gezeugt und erwählt.[191]) Da uns Gott in „seinem Bilde“, in seiner ewigen Weisheit, von Ewigkeit erkannt und gewollt hat, darum ist das „Bild Gottes“ Leben und Ursache aller Geschöpfe.[192])

Dies ist das Leben und Sein der Geschöpfe ihrer Ursache nach, als ein Wesen und ein Leben mit Gott.[193]) Offenbar ist Ruysbroeck der Gedankengang der Neuplatoniker geläufig, die eine dreifache Existenz kennen: der Ursache nach, der Substanz nach und der Teilnahme nach.[194]) Das Leben der Ursache nach ist vorgebildetes Dasein, nach welchem die Dinge in ihrer Substanz geschaffen sind. So sind die Dinge im allgemeinen, besonders aber die Geistwesen, von Natur „nach dem Bilde Gottes“.

Das Leben der Ursache nach ist, wie wir sahen, ein Leben der Dinge „ohne sich selbst“. Durch den freien Willen Gottes sind die Dinge in ihr geschaffenes Dasein versetzt.[195]) Das geschaffene Leben der Dinge lebt einerseits in substantieller Form, anderseits und durch die substantielle Form in der ewigen Form und Gestalt, welche sie im Sohne Gottes haben. Diese ewige Form oder Idee

---

en alle wisen, en alle levende redene die in den spieghel der godliker waerheit ghebeeldet sijn . . . —

[189]) David III, 210. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — Wi hebben alle, boven onse ghescapenheit, een ewich leven in Gode, alse in onse levende sake die ons ghemaect en ghescapen heeft van nieute; maer wi en sijn niet God, noch wi en hebben ons selven niet ghemaect.

[190]) David III, 210. — Spiegel des ew. H. Kap. 17. — Wi en sijn oec uut Gode niet ghevloten van naturen; maer want ons God ewelic bekint en ghewilt heeft in hem selven, soe heeft hi ons ghemaect, niet van naturen ofte van node, maer van vriheit sijns willen. —

[191]) David III, 225. — Spieg. d. ew. Heiles Kap. 22. — Want vriwillens heeft ons die hemelsche Vader ghewonnen en vercoren in sinen Sone; ende hier om sijn wi sonen Gods van ghenaden, niet van naturen. —

[192]) David IV, 265. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 43. —. . . sijn ewighe beelde, dat is dies Vader wijsheit. Dat is een beelde en een exemplaer alre creaturen; want in dien beelde leven alle lijflike ende gheestelike dinghe. —

[193]) David VI, 259. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 10. — Ende hier omme sijn daer alle creaturen sonder hem selven alse in haer ewighe sake één wesen en één leven met Gode. —

[194]) Vgl. Proklus, Theol. Unterweisung, Art. 118; 129. (Übers. Engelhardt.)

[195]) David VI, 138. — Gstl. Hzt. II 57.

ist eins mit der Weisheit Gottes und lebt zugleich in unserem geschaffenen Wesen.[196]) Dadurch, daß unsere ewige Form eins ist mit der göttlichen Weisheit: dadurch lebt Gott in uns als in seinem und unserem ewigen Bilde.[197]) Unser geschaffenes Wesen aber hängt (auf diese Weise) in dem ewigen Wesen und ist eins mit ihm.[198]) Ruysbroeck vertritt hier die Ansicht, daß es einen „Ort" für den Zusammenhang des Menschen mit Gott gebe, in welchem „wesentliches" Sein und geschaffenes Dasein eins sind. Viele Stellen lassen darauf schließen, daß Ruysbroeck den Seelengrund als diesen Ort ansieht, in welchem der Mensch mit Gott wesentlich eins ist. So besitzt der Geist Gott wesentlich der bloßen Natur nach.[199])

Das Leben der Teilnahme nach ist verschieden je nach der Fähigkeit des Geschöpfes, an Gott teilzunehmen.[200]) Ruysbroeck unterscheidet in natürlicher Hinsicht drei Arten der Teilnahme des Geschöpfes an Gott. Er spricht von drei „Einheiten", die das Geschöpf mit Gott verbinden.[201]) Die erste „Einheit" ist die Teilnahme am bloßen Sein, (d. h. dem Wesen nach), die zweite die Teilnahme am Leben (der Natur nach) und die dritte die Teilnahme am Wirken, und zwar nehmen die rein körperlichen Dinge am Wirken teil durch körperliche Wirkungsweise, die Geistwesen aber haben außerdem durch das Innewohnen des „Bildes Gottes" auch abbildungsweise Teil am göttlichen Erkennen und Wollen.[202]) In diesem Sinne sind die Geistwesen nach dem „Bilde Gottes" erschaffen.[203]) Die Kreatur kann nie selbst „Bild des Vaters"

---

[196]) David III, 212. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 17. — Ons ewighe beelde is één metter wijsheit Gods en leeft in onse ghescapenheit.

[197]) David III, 207. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — Wi hebben één ewich leven inden beelde der wijsheit Gods. . . . en aldus leven wi ewelic in onsen beelde der heyligher Drieheit en der vaderliker enicheit. —

[198]) David VI, 56. — Gstl. Hzt. II 2; 57 u. III 5. David III, 209. — Spieg. d. ew. H. Kap. 17. 137; 188.

[199]) David VI, 137. — Gstl. Hzt. II 57. — En hier om besit die gheest weselike Gode in bloter naturen. —

[200]) David VI, 110. — Gstl. Hzt. II 38. — Ende hi diet die Godlike persone een ghemeyne uutvloten en werken . . . in naturen en boven nature, in allen staten en in allen tiden, in heylighen en in menschen, in hemel en in erde, in allen creaturen die redelic ofte onredelic ofte materilic sijn, na yeghewelcs weerde en behoefte en onfenclicheit.

[201]) David VI, 55 ff. — Gstl. Hzt. II 2.

[202]) Spiegel des ewig. Heiles Kap. 21. — Ferner David IV, 252. — Kgr. d. L. G. Kap. 31. — Vgl. Athanas. Über die Menschwerdung des Logos Kap. 3. — Er schuf die Menschen nicht einfach wie die ganze vernunftlose Lebewelt auf der Erde, sondern machte sie nach seinem Bilde und teilt ihnen von der Kraft seines eigenen Logos mit, damit sie gleichsam einen Schatten vom Logos hätten und so logosförmig (λογικοί) geworden, im seligen Zustande verbleiben könnten.

[203]) Vgl. Bernh. v. Clairvaux, In Cant. serm. 81 n. 11. In unserer Seele findet sich eine non parva affinitas cum Verbo.

werden, aber sie hat eine natürliche Ähnlichkeit mit Gott,[204]) sie ist nach Gottes Bilde geschaffen. Diese Ähnlichkeit besteht darin, daß unser Wesen lebt, daß es erkennt und schaut und daß es sich allezeit zu dem Ursprung seiner geschaffenen Substanz neigt.[205])

So haben alle Dinge und auch wir ein lebendiges Leben in Gott, ehe irgend ein Geschöpf seinen Anfang genommen. Aus diesem Leben hat Gott alle Dinge geschaffen, doch nicht von diesem Leben selbst, noch auch etwa von seinem eigenen Wesen, sondern aus nichts.[206]) So stammen wohl alle geschaffenen Dinge aus Gott, nicht aber als Emanationen Gottes,[207]) sondern als Schöpfungen aus Nichts, nach ewigen Vorbildern. Daraus folgt für den Menschen, daß er, seiner Wesenheit nach und insofern er innerhalb der göttlichen Weisheit war, eins ist mit seinem ewigen Bilde und demnach auch mit Gott. Aber seiner Existenz nach ist er nach diesem Bilde Gottes und nach der Form, die von ihm im „Bilde Gottes" war und weiter ist, als „ein anderes" geschaffen und nur insofern unmittelbar eins mit Gott, als sein Bild, das in seine Seele eingesenkt ist, eins ist mit seinem ewigen Bilde.[208])

---

[204]) David III, 207. — Spiegel des ew. H. Kap. 17 u. Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 30.

[205]) David III, 207. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — En ut sinen beelde heeft ons leven drie eyghenscape, daer wi sinen beelde, dat wi ontfaen hebben, mede gheliken, want onse leven is altoes wesende, siende (Surius übersetzt: intuetur) en neyghende inden oerspronc onser ghescapenheit.

[206]) David III, 209. — Spiegel des ew. H. Kap. 17. — En aldus hebben wi een levende leven, dat ewich is in Gode voir alle ghescapenheit. En uut dien leven heeft ons God ghescapen, maer niet van dien levene noch van sire substancien, mer van nieute. —

[207]) David III, 166. — Spiegel des ew. H. Kap. 8. — Nochtan en wert onse ghescapenheit niet God.

[208]) David III, 207 u. 210. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — Ghi selt weten dat wi hebben een ewich leven inden beelde der wijsheit Gods. Dat leven blijft altoes inden Vader, en vloyet uut metten Sone, en is wederboecht in die selve nature metten heylighen Gheeste: en aldus leven wi ewelic in onsen beelde der heyligher Drieheit en der vaderliker eenheit. Ende hier uut hebben wi een ghescapen leven, vloyende uter selver wijsheit Gods, en daer in bekint God sine macht, sine wijsheit en sine goetheit: en dat is sijn beelde daer hi mede leeft in ons, . . . Dit is een levende leven dat in ons allen is weselijc en in bloter naturen. . . . En dit leven is verborghen in Gode, en in die substancie onser sielen. . . . En uut dien levende levene heeft ons God ghescapen . . . en onse ghescapen leven hanct in sijn ewighe leven, dat wi in Gode hebben, alse in sijn ewighe sake die hem eyghen is van naturen. En hier omme is onse ghescapen leven een leven sonder middel mit dien levene dat wi in Gode hebben. En dat ewighe leven dat wi in Gode hebben, dat is sonder middel een mit Gode.

Das Weltbild Ruysbroecks ist das ptolemäische. Die Erde steht im Mittelpunkt des Weltalls. Über die Erde wölbt sich das Firmament mit den sieben Planeten, die die Schicksale der Menschen bestimmen[209]) und Einfluß auf die Temperamente der Menschen haben, je unter welchem Menschen geboren sind.[210]) Über dem Firmament befindet sich der feuerlohende Himmel, über diesem der Kristallhimmel, voll einfacher, reiner Klarheit, eine äußere Wohnung und ein Reich Gottes und seiner Heiligen.[211])

In diesem obersten Himmel ist weder Raum noch Zeit, noch Bewegung, noch Veränderung. Zwischen diesem obersten Himmel und dem feuerlohenden Himmel befindet sich eine Sphäre, die „das erste Bewegen" heißt. Hier entspringt durch Gottes Kraft alles Bewegen vom obersten Himmel aus, der selbst keine Bewegung hat. Kraft dieses Anstoßes erhalten das Firmament und die Planeten ihren Kreislauf und alle Geschöpfe, jedes nach seiner Art, Leben und Wachstum.[212])

Diese Welt beleben vernünftige und unvernünftige, materielle Lebewesen. Sie alle sind von Gott „mitteilsam" erschaffen, so daß das eine dem andern zu geben und von ihm zu empfangen bestimmt ist.[213]) Die Engel sind als eine geistige Hierarchie[214]) den Menschen dienstbar. Je nach dem Grade der eigenen Nähe Gottes hat jeder Engelchor die auf entsprechender Stufe der Verähnlichung mit Gott stehenden Menschen zu betreuen.[215])

Gott ist der Erhalter aller seiner Geschöpfe. Die Geschöpfe haften, wie wir schon sahen, auch nach der Erschaffung weiter mit ihrem Sein in Gott.[216]) Dadurch ist mit Gott als dem Prinzip

---

[209]) David IV, 135, 251 — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 4, 37. — David V, 86, 90, 93, 105, 106 ff., 190, 196. — 12 Begh. Kap. 31, 33, 35, 37, 38—42, 67, 68. — David VI, 72, 77, 79, 88, 90, 126. — Gstl. Hzt. II 17, 22, 23, 28, 29, 50. Siehe auch David IV 136. — Sieben Stufen der Liebe. — Hij heeft ghescapen den nedersten hemel, dat firmament. Dit is eene chierheit alle der elemente; want overmits sijn beweghen, soe beweghen en leven en wassen alle creaturen. Dien hevet hi gheciert en verclaert met menichfuldigher claerheit en edelheit der planeten en der sterren, die regeren die nature. Ende dat overste des firmaments wert bescenen ende wederblickende van claerheden des oversten hemels. En hi hevet ghescapen den middelsten hemel, die heet die doorschinich hemel, ofte waterachtighe, ofte cristallen: niet dat hi cristallen si, mer overmits sine claerheit. . . .

[210]) Ebd.

[211]) David VI, 126 f. — Gstl. Hzt. II 50.

[212]) David VI, 127. — Gstl. Hzt. II 50. —

[213]) David VI, 109 f. — Gstl. Hzt. II 38.

[214]) Ruysbroeck lehnt sich auch im Ausdruck hier an Pseudo-Dionysius an und benutzt dessen Ausführungen über die Aufgaben der Engelchöre in der „Himmlischen Hierarchie". Die Frage ist besonders im „Königreich der Liebhaber Gottes" behandelt.

[215]) Vgl. Kgr. d. Liebhaber Gottes, (in fast allen Kapiteln).

[216]) David VI, 188. — Gstl. Hzt. III 5.

des Seins und der Tätigkeit ein Zusammenhang gegeben, der nicht unterbrochen werden darf, will das Geschöpf sich nicht in seinem eigenen Sein aufgeben. Dieser Zusammenhang mit Gott, der so lange dauert, als das Geschöpf besteht, d. h. von dem Augenblicke an, da es aus der Idee Gottes in sein geschaffenes Wesen[217]) versetzt wurde, vermittelt dem Geschöpfe in einem jeden Augenblick von neuem das Sein. Und zwar wird dieser Gedanke mit dem inner-göttlichen Kreislauf in Zusammenhang gebracht, an dem ja die Urbilder der Dinge unaufhörlich mit teilnehmen. Gott ist ein ebbendes und flutendes Meer, das sich in die Geschöpfe (ihren Urbildern und Formen nach) gibt und diese erfüllt und wieder mit zurückreißt in die Wesenseinheit.[218]) In diesem Sinne, also im Sinne einer conservatio in esse und eines kontinuierlichen Einflusses Gottes auf Sein und Tätigkeit der Geschöpfe, im Sinne des concursus divinus generalis spricht Ruysbroeck von einem unaufhörlichen Ausströmen auch unseres geschaffenen Wesens aus der ewigen göttlichen Einheit und von einem Zurückfluten in diese Einheit, also von einer Teilnahme auch unserer geschaffenen Natur nach an der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater und einem Zurückströmen in die „Einheit Gottes" durch den Heiligen Geist.[219]) — Es ist ein natürliches Ebenbild der Schöpfung mit der Einheit und Dreiheit Gottes, und, wie Ruysbroeck an anderer Stelle einmal sagt, das natürliche Gegengewicht gegen den Hang der Materie, sich von Gott und dem Geistigen zu entfernen.[220])

Der materiellen Welt ist durch den Weltuntergang ein Ziel gesetzt. Das Weltende wird durch ein Feuer bewirkt werden, das alle Geschöpfe umgestalten wird.[221]) Es wird dann durch Umgestaltung und Umwandlung eine Erneuerung der Elemente erfolgen und ein neuer Himmel und eine neue Erde erstehen.[222])

---

[217]) Ebd.
[218]) David IV, 194. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 22. — David VI, 113. — Gstl. Hzt. II 41. — God is ene vloyende en ebbende zee, die sonder onderlaet vloyt in alle sine gheminde na elcs behoeven en weerde.
[219]) Vgl. David III 207. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17.
[220]) David VI, 258. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 10.
[221]) David IV, 253. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap 37.
[222]) David IV, 253. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 37.

2. Ruysbroecks Lehre vom Menschen.

a) Leib und Seele.

Der Mensch ist aus zwei Naturen gebildet, der geistlichen und der leiblichen, aus Leib und Seele.[223]) Der sinnliche Teil ist dem vernünftigen untergeordnet. Die beiden Naturen, Leib und Seele, Fleisch und Geist, sind eine Person,[224]) eine nämlich, die menschliche Natur, die in Sünden gezeugt und geboren ist. Die Seele ist die Form des Leibes, die den Leib lebendig macht und erhält.[225]) Die Seele lebt in allen Gliedern des Körpers ganz und ungeteilt und ohne Ort.[226]) Sie ist dem ganzen Leibe und allen seinen Gliedern gegenüber mitteilsam.[227]) Man kann die Seele nicht teilen, es sei denn in der Vorstellung.[228]) Zwar spricht man von einem höheren und einem niederen Seelenteil, von höchsten und niederen Kräften, von Geist und Seele; diese alle sind wohl in der Vorstellung etwas Verschiedenes, der Natur nach sind sie jedoch ein und dasselbe.[229])

Die Seele ist in ihrem untersten Teile sinnlich (sensibilis), in ihrem mittleren Teile vernünftig und geistig, in ihrem obersten Teil besteht sie ihrer „Wesenheit" nach.[230]) In ihrer „wesentlichen

---

[223]) David IV, 82. — Sieben Schlösser Kap. 8. — Ghi wet wel dat die mensche is van .ij. naturen te gadere ghevoecht, gheestelic en lijflijc, dat ist van sielen ende van lichname. —

[224]) David IV, 7. — Sieben Stufen d. Liebe Kap. 3. — Nu verstaet, God heeft den mensche ghemaect van .ij. naturen, dats lijf ende siele, gheest en vleesch. Deze .ij. sijn vergadert in eenen persoen, in menscеliker naturen, die ghewonnen en gheboren is in sonden. —

[225]) David VI, 56. — Gstl. Hzt. II 2. . . . die siele; want si des lives forme es, en si den lichname animeert, dat is dat sine levende maect en levende onthout. —

[226]) David III, 161. — Spiegel d. ew. H. Kap. 7. Want ghelikerwijs dat des menschen siele leeft in alle sine lede en in yeghewelken lede, al onghedeilt en sonder stat, alsoe leeft die gloriose lichnaem ons Heren in al dat sacrament.

[227]) David VI, 110. — Gstl. Hzt. II 38. -- De siele is ghemeyne in allen crachten, en in alle den live, en in allen den leden, en in elken lede al. —

[228]) David VI, 110. — Gstl. Hzt. II 38. -- Men en machse (de siele) niet deylen het en si na redene.

[229]) David VI, 110. — Gstl. Hzt. II 38. -- Want die overste crachte en die nederste, gheest en siele, hebben onderscheet na redene: nochtan eest één inder naturen.

[230]) David VI, 57. — Gstl. Hzt. II 2. -- Inder nederster, is men ghevoellic ende beestelic, inder middelster is men redelic en gheestelic. inder overster, wertmen onthouden weselic.

Existenz" ist sie „Einheit". Diese „Einheit des Geistes", ein natürliches Reich Gottes,[231]) ist, insofern sie die Wohnung Gottes im Menschen ist, zugleich Seinsgrund und Aktivitätsprinzip des Menschen. Sie verhält sich zu den „Kräften" wie das „erste Bewegen vom obersten Himmel" aus.[232]) In dieser Einheit wird der Geist von oben durch die Kraft Gottes bewegt.[233]) Die Kräfte sind Gedächtnis, Vernunft, Wille. Alle drei werden hier in einem höheren Sinne, nämlich als rein geistige Kräfte gemeint. Ihre Einheit, der „wesentlichen" Einheit in etwa untergeordnet und von ihr verschieden, heißt „Gemüt" [234]) oder „enicheit der ghedachten".[235]) Außer diesen rein geistigen Kräften besitzt die Seele solche, die zwischen Geist und Sinnlichkeit stehen und beiden Reichen dienstbar sind. Die vornehmste Kraft ist die „vernünftige Kraft" (redelike cracht); neben ihr stehen der freie Wille mit der „minnenden cracht" und das Gedächtnis [236]) als Speicher gewonnener und aufgestapelter Erkenntnis- und Erfahrungsinhalte.[237]) Der freie Wille besitzt in Bezug auf die Dinge der Außenwelt wieder zwei Kräfte: begeerlike cracht und toernighe cracht.[238] Es wohnt ihm weiter als Richter zwischen begehrender und widerstrebender Kraft, den auf Lust und Unlust gerichteten Kräften, die „sittliche Kraft" [239]) (sedelike stercheit) inne oder das Gewissen (conscientie),[240]) das in Frieden verbleibt, wenn die Kräfte jede in ihrer Art nach Gottes Plan beschäftigt oder beruhigt sind.

---

[231]) David VI, 127. —Gstl. Hzt. II 50. — Alsoe ghelikerwijs is dat wesen der sielen een gheestelic rike Gods. — David IV, 138. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 5. — Die eenvoldighe gront des wesens der sielen . . . die is een natuerlic rike Gods. —

[232]) David VI, 127. — Gstl. Hzt. II 50.

[233]) Ebd.

[234]) David IV, 51. — Sieben Stufen Kap. 13. „ghemoede."

[235]) David IV, 142. — Kgr. d. Liebhaber Gottes Kap. 5. — Dan werden die crafte doergaen en overbeelt in die enicheit der ghedachten.

[236]) David IV, 102. — Sieben Schlösser Kap. 19.

[237]) David V, 20. — 12 Begh. Kap. 9. uwe ghedachte bloet en onghebeeld van allen sinliken beelden. (Ist hier übernat. Forderung, während die sinnlichen Bilder im Gedächtnis sonst natürlicher Zustand sind.)

[238]) David IV, 139. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 5. — Die mensche is ghescapen naden lichname, vanden .iiij. elementen en nader sielen, van nieute. . . . Die ierste natuerlike cracht des menschen die hetet die tornighe cracht (Surius: vis irascibilis). Die sal bedwinghen alle onseden, en die beestelicheit en die gheneichteit der naturen; en sal sijn een here. . . . Die ander natuerlike cracht dat is die begeerlike cracht. . . . Die derde natuerlike cracht dat is Redelicheit. Die twee ander crachten, ongheciert met doechden, sijn beestelic; maer die redelike cracht onderscеet den mensche vanden dieren. . . . Die vierde natuerlike cracht dat is vriheit des willen. . . . Dat sijn 4 natuerlike crachte . . . dat nederste deel.

[239]) David VI, 43. — Gstl. Hzt. I, 24.

[240]) David VI, 30. — Gstl. Hzt. I, 16.

Dieses geschieht durch Mäßigkeit und Nüchternheit,[241]) wodurch jeder Kraft ihr Bereich gezeigt wird und wodurch die höheren Kräfte von den niederen geschieden werden. — Schließlich ist im Menschen noch das Reich der Sinne und der leiblichen Kräfte.

b) Die drei Einheiten.

Alle drei Reiche sind in sich selbst zu lebendigen Einheiten zusammengeschlossen, deren jede als solche die Verbindung zum nächst höheren Reiche darstellt. Die leibliche und sinnliche Einheit als Prinzip des leiblichen Lebens und seiner Betätigung hat ihren Sitz in der Lebendigkeit des Herzens.[242]) Durch die begehrende Kraft und widerstrebende Kraft des freien Willens, die beiden Reichen angehört, ist dieses unterste Reich mit dem mittleren verbunden, in welchem der Wille herrscht, wie ein König in seinem wohlgeordneten Reiche, beraten durch seinen vornehmsten Ratgeber, die vernünftige Kraft (redelike cracht).[243]) Mittels der vernünftigen Kraft ragt die Seele in das eigentlich geistige Gebiet hinein, dessen Kräfte höheres Gedächtnis, oberste Vernunft und Willle heißen. Ihre Einheit wiederum trägt die verschiedensten Namen. Gemüt, Einheit der „ghedachte" sind schon genannt. Als das eigentliche Wesen der Seele heißt sie auch Seelensubstanz,[244]) levendicheit onser sielen.[245]) Als das Tiefste und Innerste der Seele nennt sie Ruysbroeck den Seelengrund (gront der sielen),[246]) den lebendigen Grund (levende gront),[247]) das Innerste unseres Wesensgrundes (dat ynnichste ons gronts);[248]) und als das Höchste der Seele die oberste Spitze unseres geschaffenen Wesens,[249]) den höchsten Gipfel,[250]) den Gipfel der Innigkeit.[251])

c) Die Erkenntnis.

Die derartig organisierte menschliche Natur, in der leibliche und geistige Natur durch die Seele (anima) zu einer Einheit verbunden sind, ist der Einwirkung beider Welten, der Geisteswelt

---

[241]) David VI, 36. — Gstl. Hzt. I, 21.
[242]) David VI, 56. — Gstl. Hzt. II, 2.
[243]) David VI, 43. — Gstl. Hzt. I, 24.
[244]) David III, 167. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 8.
[245]) David IV, 46. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12. — David III, 167. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 8.
[246]) David III, 167. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 8.
[247]) David IV, 50. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 13.
[248]) David VI, 159. — Gstl. Hzt. II, 69.
[249]) David IV, 46. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12. — dat overste onser ghescapenheit.
[250]) David III, 185. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 12. — dat hoechste haerre ghedachten.
[251]) David V, 20. — 12 Beghinen Kap. 9. — dat hoechste onser vnnicheit.

und der Körperwelt, fähig. Der Geist des Menschen gleicht einem Doppelspiegel, der auf zwei Seiten Bilder aufnimmt.[252]) Durch die Sinne nimmt er in seinem untersten Teil körperliche Bilder auf. Sie stellen sich dem „möglichen Verstande" wie den Augen oder wie einem Spiegel gegenüber.[253]) Soll man aber geistig sehen, d. h. erkennen,[254]) dann muß das natürliche Licht des Verstandes[255]) hinzutreten, das die Luft erhellt und das Auge des Verstandes erleuchtet und durchscheint.[256]) Der Mensch nimmt Dinge und Geschehnisse mittels der äußeren und der inneren Sinne wahr.[257]) Er erkennt mit und ohne Vermittlung der Sinne, aus eigener Kraft des Verstandes. Dies ist seine Würde und sein Vorrang, wodurch er in die Geisteswelt hineinragt. Die Vernunft (redene) achtet auf geschöpfliche Weise im geschaffenen Lichte sehr fleißig darauf, wie sie sich in Verstandesbildern (vernuftighen beelden) und an den aus der grundlosen Gottheit herkommenden Werken ... erfreue.[258]) Diese Verstandesbilder stammen aus dem Verstande selbst, sie können aber auch durch himmlische Geister herkommen, welche Macht haben, durch Bilder, die sie im menschlichen Verstande hervorrufen, dem Menschen zu höherer Erkenntnis zu verhelfen.[259]) — Nach seinem obersten Teil aber empfängt der Geist Gott selbst und alle seine Gaben.[260]) Die Gotteserkenntnis erfolgt einerseits in Verstandesbildern, die auf geschöpfliche Weise aus dem unendlichen Wesen Gottes ausgezogen werden.[261]) Anderseits aber ist sie eine unmittelbare, durch Gott selbst gewonnene Erkenntnis. Wenn Gott sich selbst durch das eingegossene Licht

[252]) David VI, 166. — Gstl. Hzt. II 73. — Maer die mensce is ghelijc enen spieghele die dobbel es, die in beiden siden beelden onfeet.

[253]) David VI, 154. — Gstl. Hzt. II, 67. — Vgl. hierzu Augustinus, In Joan. XXV 3. 4 u. 6.

[254]) David VI, 5. — Gstl. Hzt. I, 1.

[255]) David IV, 240. — Kgr. der Liebhaber Gottes Kap. 33 — Soe scouwet dat verstaen die eenvoldicheit ane, daer alle dese welde uut vloyt. Hier af comt een merken der verlichter redenen ... want si merct met ghescapenen lichte.

[256]) David VI, 5. — Gstl. Hzt. I, 1., desgl. II, 67.

[257]) David IV, 135. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 4. — David VI, 166. — Gstl. Hzt. II 75. — Naden nedersten deele ontfeet hi vanden sinnen lijflike beelden.

[258]) David IV, 240. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 34. — Maer die redene merct vele nauwe, creatuerliker wijs, in ghescapenen lichte, op dat sy haer vermake en verblide in vernuftigen beelden, ende in uutvallenden werken ute der grondeloser godheit.

[259]) David IV, 175. — Kgr. d. Liebhaber Gottes Kap. 18. — Si moghen den mensche verclaren met haren lichte, en mit insprekene in beelden en in gheliken.

[260]) David VI, 166. — Gstl. Hzt. II, 73. — Naden oversten deele, ontfeet die mensche Gode met alle sine gaven.

[261]) David IV, 240 f. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 34. — David IV, 141. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 5.

unseren Verstandesaugen (verstendighen oghen) offenbart, gibt er uns Macht, ihn in Gleichnissen zu erkennen als in einem Spiegel, darin wir Formen, Bilder und Gleichnisse Gottes sehen. Aber sein Wesen, das er selbst ist, vermögen wir nicht anders zu sehen, als durch ihn selbst.[262])

d) Die natürliche Gotteserkenntnis.

Daß Gott ist, hält Ruysbroeck für bezeugt durch die Natur, durch die Schrift und durch alle Geschöpfe.[263]) Der Mensch schließt aus der sich in der Natur und in den Geschöpfen offenbarenden Macht, Schönheit, Weisheit, Zweckmäßigkeit und Fülle mittels des Kausalsatzes, in natürlichem Lichte[264]) auf eine Macht, die alles verursacht und bewegt hat,[265]) auf eine Schönheit, Weisheit, Zweckmäßigkeit, der die schönen, weise und zweckmäßig eingerichteten Dinge ähnlich sind, auf eine Fülle, die den Reichtum der Dinge aus sich entlassen hat. Der Verstand macht sich Vorstellungen von Gott, als von der Macht selbst, der Weisheit selbst, der Wahrheit selbst, der Güte selbst.[266]) Diese Verstandesbilder sind gleichsam aus dem Wesen Gottes herausgezogen.[267]) Durch diese Bilder pflegt die erleuchtete Vernunft die Vorzüge ihres Geliebten zu betrachten.[268]) Die Vernunft sucht aber hinter all den Vorzügen und Eigenschaften, die sie sich aus den Werken Gottes erschließt, deren Träger. Sie gebraucht hierzu ein weiteres Schlußverfahren. Hinter der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften gewahrt sie bei den äußeren Dingen immer Einheiten, auf die sich diese Mannigfaltigkeit bezieht. Sie sieht das auch an sich selbst: unter uns Mannigfaltigkeit und Unruhe, über uns Ruhe und

---

[262]) David IV, 19. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 5. — Eest dat hem God vertoent onsen verstendighen oghen in ghegaefden lichte (Surius: infuso lumine), soe gheeft hi ons macht hem te bekennene in gelikenissen, alse in enen spieghel daer wi in sien formen, beelden, ghelikenissen Gods. Mer die substancie, die Hi selve is, en moghen wi anders niet sien dan met hem selven. —

[263]) David VI, 37. — Gstl. Hzt. I, 21. — Die watheid Gods onthoghet allen creaturen; maer d a t h i i s, dat tughet nature, en Scifture en alle creaturen.

[264]) David IV, 240. Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 34.

[265]) David IV, 210 f. Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 34. — Die redene merct, creaturlikerwijs, in ghescapenen lichte . . . in uutvallenden werken ute der godheit. Soe merct die redene wel dat haer lief soe groet is, dat hi . . . is een scoenheit, die ciert hemelrike en ertrike; dat hi is een rijcdom, daer alle creaturen uut ghevloten sijn . . . en dat his is een leven, daer alle in leeft. . . .

[266]) Ebd. u. David VI 107. — Gstl. Hzt. II 37.

[267]) Ebd.

[268]) Ebd.

Einheit.[269]) Wie hoch sie aber auch steigt, um zu dem Grunde aller Erscheinungen Gottes zu kommen, so kann sie doch diese Erscheinungen und Eigenschaften nicht nach der „Weise ihres Grundes" verstehen.[271]) Die „Washeit" Gottes entzieht sich allen Geschöpfen.[271]) Und so stellen sich anstatt des Wesens Gottes wieder Verstandesbilder ein, die freilich einfacher sind als die früheren. Der Verstand erkennt Gott als das letzte Eine, das schließlich über aller Mannigfaltigkeit steht. Gott ist Einfachheit in seinem Wirken und Wesen.[272]) Wesen und Wirken sind bei ihm eins, er wirkt ohne Unterlaß, weil er reines Wirken ist (actus purus — een puer werken).[273]) Sein Wirken ist er selbst,[274]) alle seine Eigenschaften sonder Zahl ist er selbst.[275]) Wenn er nicht Wirken wäre, wäre er weder Gott, noch selig.[276])

In der lebendigen fruchtbaren Natur Gottes liegt die Möglichkeit alles Geschehens,[277]) Wirken ist Gott nach seiner Natur,[278]) und nach seiner Natur wirkt Gott allezeit. Hinter aller Wirksamkeit und allem Wirken der göttlichen Natur steht die Gottheit als einfaches, bloßes Wesen,[279]) das eenvoldighe een,[280]) das nicht wirkt.[281]) In der Gottheit ist alles einförmig.[282]) Am Ende unserer

---

[269]) David IV, 73. — Sieben Schlösser Kap. 4.

[270]) David VI, 155. — Gstl. Hzt. II, 67. — Al moghen die werke alle menschen verstaen, ende Gode overmits sine werke, nochtan en mach die eyghenscap der werke Gods nieman ghevoellic, noch eyghenlike verstaen na wise haers gronts. . . .

[271]) David VI, 37. — Gstl. Hzt. I, 21. — Die watheid Gods onthoghet allen creaturen. —

[272]) David VI, 156. — Gstl. Hzt. II, 68. — Hi is eenvoldich in sinen wesene . . . en in sinen werkene.

[273]) David IV, 226. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29. — Sonder onderlaet werct hi, want hi is een puer werken.

[274]) David III, 229. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 24. — Want sijn werc, dat is hi selve en sine nature.

[275]) David VI, 155. — Gstl. Hzt. II, 67. — En hier omme wandelt hi . . . en ansiet en merket . . . die edelheit sijns minnaren . . . en al selke minlike eyghenscape, die in Gode onsen minnare sijn sonder ghetal, en alle grondeloes in sire hogher naturen: want hi eest selve.

[276]) David IV, 280. — Vier Versuchungen: Ende God selve, en wrachte hi niet, hi en ware noch God, noch salich.

[277]) David VI, 259. — Buch v. d. höchst. Wahrheit Kap. 10. — En inder levender vruchtbarer naturen, sijn alle dinghen moghelic te ghesciene.

[278]) David V, 37. — 12 Begh. Kap. 14. Die vruchtbare nature . . . is ewelic werkende. . . .

[279]) David IV, 54. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. — God, in sine godheit, is een ledich wesen; een simpel, ledich wesen.

[280]) David IV, 51. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 13.

[281]) David IV, 53. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. — dat simpel eenvoldich wesen, dat en werct niet.

[282]) David IV, 51. — Sieben Stufen der Liebe. In die ewighe waerheid . . . daer sijn alle dinc overformich, éne waerheit, en één beelde in den spieghel der wijsheit Gods. —

Erkenntnisfähigkeit ist nur das Eine, nämlich das über aller Wirkung stehende einfache und einfältige Wesen Gottes.[283])

Von dem Einen ist für die natürliche menschliche Vernunft nichts mehr erkennbar, als daß es ist und daß es eins ist. Alle andere Aussage kann nur in Form einer Negation oder Steigerung der menschlichen Begriffe erfolgen. Auch hier also eine Erkenntnis in Bildern und Gleichnissen. Ruysbroeck nennt die Gottheit einen grundlosen Unterbau Gottes,[284]) eine dunkle Stille,[285]) eine wilde Wüste,[286]) die wilde Finsternis, darin wir uns verlieren,[287]) den grundlosen Strudel der Einfachheit.[288]) Der Gottheit gegenüber versagt die natürliche Verstandeskraft.[289]) Das Eine finden wir nur im „Nichtwissen".[290]) Das „Eine", der Wesensgrund Gottes an sich, bleibt selbst von der Seele Christi unbegriffen.[291])

e) *Die capacitas Dei.*

Es ist also verhältnismäßig nur sehr wenig, was der Mensch auf dem Wege des natürlichen schlußweisen Vorgehens von Gott erkennen kann. Dieses Wenige ist nicht geeignet, den Mystiker und Gottsucher zu befriedigen. Aber da Ruysbroeck Mystiker ist, sieht er im Verstandeswege auch nicht den einzigen Weg, um ein Wissen von Gott zu erlangen. Organ für Gott ist dem Mystiker

---

[283]) David IV, 53. — Siebeen Stufen der Liebe Kap. 14.

[284]) David V, 37. — 12 Beghinen Kap. 14. — Si is een ledich fondament, dat is een grondeloes onthout Gods.

[285]) David VI, 193. — Gstl. Hzt. III, 6: Dit is die donkere stille, daer alle minnende in sijn verloren. — David VI, 221. — Glänz. Stein Kap. 9. — Die diepe stilheit der godheit die nemmermeer beweghet en wert. David VI 107. — Gstl. Hzt. II 37. ene duystere stille. —

[286]) David VI 107. -- Gstl. Hzt. II 37. -- ene wilde woestine.

[287]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70. — Dese weselike claerheit . . . doet ons ons selven verliesen . . . in die wilde duysternisse der Godheit.

[288]) David VI, 192. — Gstl. Hzt. III, 6. — In desen grondelosen wiele der simpelheit werden alle dinc bevaen in ghebrukeliker salicheit.

[289]) David VI, 37. — Gstl. Hzt. I, 21. — Siet, aldus faelgiert al ghescapen licht in wetene wat God is. Die watheid Gods onthoghet allen creaturen. —

[290]) David IV, 53. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. — Hier na volcht die sevende trappe, dat edelste ende dat hoechste dat men leven mach in tijt en in ewicheit. Dat is, alse wi, boven al bekinnen ende weten, in ons bevinden een grondeloes niet weten . . . alse wi, in ons aensien en bevinden ewighe ledicheit . . . daer wi alle één sijn, ende dat selve één dat die salicheit selve es, in haers selfsheit.

[291]) David VI 255. -- Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 8. — Maer der ongheeintheit Gods, hare moet hi wiken; . . . want die en mach ghene creature begripen noch verhalen, noch oec die siele ons Here Jesu Christi, die die hoechste enighe onfaen heeft boven allen creaturen. —

nicht der Intellekt allein, sondern der ganze Mensch, die „Einheit" und Wesenheit des Menschen.[292])

a) Die potentia obedientialis.

Zur Klärung der Frage der Gotteserkenntnis sei eine Umschau in der Scholastik gestattet.

Thomas von Aquin nimmt[293]) als Grund der übernatürlichen Erkennbarkeit Gottes durch den menschlichen Verstand die Tatsache an, daß der Mensch „naturaliter gratiae capax" ist. Das bedeutet, daß der Mensch, von Natur aus schon unvollkommen fähig, Gott zu erkennen und zu lieben, zu einer vollkommeneren als der bloß natürlichen Erkenntnis Gottes gelangen kann, wenn die Gnade ihm zu Hilfe kommt. Um zu einer höheren Erkenntnis, besonders des Wesens Gottes, vorzuschreiten, bedarf es seitens des Menschen einer bestimmten Anlage oder Disposition, seitens Gottes der Verleihung seines Lichtes. Die Veranlagung des Menschen auf Gott nennen die Scholastiker die potentia obedientialis.

Ruysbroeck gebraucht zwar nirgends den Ausdruck selbst, aber es lassen sich viele Stellen anführen, die dessen Sinn offenbaren. Er nennt die Seelenkräfte Pforten des Himmels, die Gott der liebenden Seele auftut.[294]) Die verständige Kraft ist geneigt und wird von Gott genötigt, zu schauen, was Gott ist.[295]) Nach seinem höchsten Teile ist der Geist fähig, unmittelbar die Klarheit Gottes und alles, was Gott ist, zu empfangen.[296]) Wir sind zu Gottes Ebenbild geschaffen, d. h. das Bild Gottes zu empfangen. . . . Das Bild Gottes ist . . . nichts anderes als der Sohn Gottes.[297]) Auch die niederen Kräfte sind der Einwirkung Gottes fähig. Sie werden von Gott berührt;[298]) das unbegreifliche Licht umgibt und umfaßt die Einheit der Seele und alle Kräfte der Seele derart, daß es selbst die natürliche Neigung des Grundes durchleuchtet.[299]) Die potentia obedientialis ist für Ruysbroeck einerseits Fähigkeit der höchsten Kräfte, Gottes Einwirkung überhaupt zu erfahren, anderseits Anlage für die Vereinigung mit Gott.[300]) Ruysbroeck geht darin aber weiter, daß er den höchsten Kräften der Seele (Verstand und Wille) größere Fähigkeit zuschreibt als Thomas. Zwar gibt Ruysbroeck mit Thomas zu,

[292]) David IV, 142. — Kgr. d. Liebhaber Gottes Kap. 5.
[293]) S. th. I a, II ae, qu. 113, art. 10.
[294]) David IV, 102. — 7 Schlösser Kap. 19.
[295]) David V 30. — 12 Begh. Kap. 12. Nu is die verstandighe cracht gheneycht, en van Gode gheëyscht te siene wat God is.
[296]) David IV, 51. Sieben Stufen der Liebe Kap. 13: Dat eenvoldighe een is altoes claer en openbaer den verstendighen oghen in haren inkere in puerheit der ghedachten.
[297]) David III, 165. — Spiegel des ew. H. Kap. 8.
[298]) David VI, 256. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 9.
[299]) David IV, 223 f. — Kgr. d. Liebh. G. Kap. 29.
[300]) Vgl. Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable, II 20.

daß der natürliche Verstand zur klaren Erkenntnis Gottes und besonders zu einer Erkenntnis des Wesens Gottes nicht ausreicht.[301]) Aber Ruysbroeck gibt Ausblicke, die eine größere Möglichkeit, das Wesen Gottes zu erkennen, und zwar gerade kraft unserer Natur zu erkennen, zulassen. Ruysbroeck hebt ein Dreifaches hervor: 1. die natürlichen Verstandeskräfte als solche reichen für die Erkenntnis des göttlichen Wesens nicht aus. 2. Die menschliche Natur in ihrer Totalität steht im Wesenszusammenhange mit Gott und ist darum fähig, Gottes direkte Einwirkung auf ihre Einheit und auf jede ihrer Kräfte zu empfangen.[302]) 3. Wenn zu dieser natürlichen Ausstattung die übernatürliche Gnade und die Gaben des Heiligen Geistes hinzutreten, so können „die innigen Geister" (d. h. die durch die Gnade bereits gereinigten und in sich gesammelten Geister) schon auf Erden, in der Beschauung, eins mit Gott werden, und zwar durch das Umfangen in der Wesenseinheit Gottes dasselbe Eins, das das Wesen in sich selbst ist.[303]) Die Vereinigung mit Gott durch die höchsten Kräfte, die in der durch das lumen gloriae vermittelten Anschauung Gottes ihren Höhepunkt erreicht, beginnt nach Ruysbroeck schon hienieden, und zwar dadurch, daß der Wille seine Seligkeit durch die „genießende Neigung" schon in der Beschauung erlangen kann, gemäß dem Ausspruch: Wo aber der Verstand draußen bleibt, da gehen Minne und Verlangen ein.[304])

Die höchsten Kräfte der Seele sind für Ruysbroeck nicht bloß „naturaliter gratiae capax" sondern sie sind natürliche Anlagen für die Einwirkung Gottes. Die potentia obedientialis besteht bezüglich dieser Kräfte vor allem darin, daß sie sich Gott zur Reinigung darbieten, durch die sie nicht wesentlich neu disponiert werden, sondern durch die lediglich die infolge der Erbsünde eingetretenen Hindernisse für die göttliche Annäherung beseitigt werden. Ruysbroeck steht mit dieser Auffassung der Bonaventuras und Augustins näher als der des hl. Thomas.[305])

Da die rein natürliche Verstandesbetätigung den Mystiker nicht bis zum Wesensgrunde Gottes trägt, sucht er, auf seiner religiösen Erfahrung fußend,[306]) einen anderen Weg. Es ist ein

---

[301]) David VI, 125. -- Gstl. Hzt. II, 49.

[302]) David VI, 137. -- Gstl. Hzt. II, 57.

[303]) David VI, 182. — Gstl. Hzt. III, 1. — dat selve één, dat dat wesen selve es in hem selven . . . inder weseliker enicheit Gods. —

[304]) David VI, 50. — Gstl. Hzt. I, 26, — Maer daer verstannisse buten blijft, daer gheet begherte en minne in. —

[305]) Vgl. hierzu die Lehre des hl. Thomas, behandelt in Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable II 26 f.

[306]) David VI, 64. — Gstl. Hzt. II, 7. — Want dies noyt en ghevoelde, hi en saelt niet wel verstaen. -- David III, 229. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 23. — Ende dat diet waer is, dat moghen si sien en ghevoelen, die deser minnen pleghen.

Kernsatz der Mystik Ruysbroecks, daß der Geist Gott wesentlich, von bloßer Natur, besitze und Gott den Geist; denn dieser lebe in Gott und Gott in ihm.[307]) Ruysbroeck lehrt, wie wir früher sahen,[308]) einen Wesenszusammenhang des Geschöpfes überhaupt und des Geistes im besonderen mit Gott, und darum eine Mitteilung Gottes an das Geschöpf, je nach dessen Aufnahmefähigkeit und Tragfähigkeit. Der niederste Zusammenhang ist der des bloßen Seins.[309]) Ein weiterer Zusammenhang des Geschöpfes mit Gott ist der, daß Gott Prinzip alles geschöpflichen Lebens und aller geschöpflichen Betätigung ist.[310]) Über diese Zusammenhänge hinaus kennt Ruysbroeck noch den, der der Vorzug aller Geistwesen ist: der Geist ist selbst ein „Bild Gottes" [311]) und dazu geschaffen, das Bild Gottes zu empfangen.[312]) Diese Lehre Ruysbroecks muß in Verbindung mit der des hl. Bernhard betrachtet werden, denn es besteht zwischen beiden vielfache Übereinstimmung.

Bernhard unterscheidet unter dem Gesichtspunkt ihrer Vollkommenheit [313]) drei Stufenfolgen von Geschöpfen: Geschöpfe, welche sind, aber nicht leben, Geschöpfe, welche sind und leben, aber nicht erkennen, und schließlich Geschöpfe, welche sind, leben und erkennen, die geistigen Wesen, die darum Gott am ähnlichsten sind.[314]) Alle diese Geschöpfe weisen in dem Grade ihrer Vollkommenheit auch wieder auf Gott als ihre Ursache zurück. Dies ist die natürliche Gottähnlichkeit der Geschöpfe, von den Vätern [315]) vestigium Dei genannt. Der Unterschied zwischen den

---

[307]) David VI, 137. — Gstl. Hzt. II, 57. — En hier om besit die gheest weselike Gode in bloter naturen, en God den gheest, want hi leeft in Gode en God in hem. —

[308]) Vgl. oben S. 48.

[309]) David VI, 55. — Gstl. Hzt. II, 2.

[310]) David VI, 56. — Gstl. Hzt. II, 2.

[311]) David III, 211. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — En soe leeft he ghebeelt in ons.

[312]) David III, 166. — Spiegel d. ew. H. Kap. 8. — Wi sijn ghescapen, toten beelde, dat is dat beelde Gods tontfane. —

[313]) Vollkommenheit besagt hier nach dem hl. Thomas die Art und den Grad der Verbindung des Geschöpfes mit seinem Ziele. In Sent. 1 dist. 3, qu. 2 a. 2. Perfectio creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt . . . sed in coniunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non coniungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium medium et finis.

[314]) Vgl. In cant. s. 81, n. 2 u. 4; In Vigil. Nat. Dom. s. 3, n. 8; In cant. s. 4, n. 4; In festo omn. Sanctorum s. 4, n. 4.

[315]) Augustinus, De Trinitate l. 6 c. 10 n. 12: Oportet igitur. ut creatorem per ea, quae facta sunt, intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et perfectissima delectatio. — Petrus Lombardus, Sent. l. 1 dist. 3. — Bonaventura, Breviloquium p. 2 c. 22. . . . quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur

vernunftlosen Geschöpfen und ihrer Gottähnlichkeit und den vernünftigen Wesen besteht darin, daß jene sich ihrer Gottähnlichkeit nicht bewußt sind, weshalb sie mit Recht nur als „Fußspur Gottes" bezeichnet werden, während diese die Ähnlichkeit mit Gott auch an den geistigen Kräften tragen, mit welchen sie Gott erfassen.[316]) Diese höhere Gottähnlichkeit, die darin besteht, daß die geistigen Geschöpfe ohne Vermittlung irgend einer Substanz von der Wahrheit selbst formiert werden,[317]) wird als Gottebenbildlichkeit (imago) bezeichnet. Die Gottebenbildlichkeit ist ausschließlicher Vorzug der geistigen Wesen.[318]) Die Gottebenbildlichkeit besteht also in der Befähigung, Gott durch Erkenntnis und Liebe unmittelbar geistig zu erfassen. Dieser Ansicht der Väter schließt sich der hl. Bernhard an. Er sagt, der Mensch sei deswegen ad imaginen Dei erschaffen, weil er befähigt sei, Gott in sich aufzunehmen.[319]) Gott in sich aufgenommen zu haben ist in einem höheren Sinne als im erstgenannten Gottähnlichkeit (similitudo). Similitudo verhält sich zur imago wie Aktualität zur Potentialität. Der Mensch hat die Möglichkeit, drei Stufen der Gottähnlichkeit zu erreichen: nämlich die per modum vestigii, imaginis et similitudinis.

Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit bezeichnen weiterhin die religiös-sittliche Bestimmung des Menschen. Die beiden Ausdrücke sind nicht tautologisch, sondern bezeichnen verschiedenartige Vorzüge. Die Gottähnlichkeit (similitudo) bezeichnet den Besitz bestimmter geistiger Vorzüge, durch welche die Seele gottähnlich ist. Diese natürliche Gottähnlichkeit ist Voraussetzung und Grundlage der übernatürlichen Gottähnlichkeit. Die Befähigung und Veranlagung der Seele für die übernatürliche Gottähnlichkeit heißt Gottebenbildlichkeit (imago). Gottebenbildlichkeit (imago) ist also nach Bernhard die Befähigung und Bestimmung der Seele zu übernatürlicher Verähnlichung mit Gott; Gottähnlichkeit (similitudo) drückt den tatsächlichn Besitz von Eigenschaften aus, durch die die Seele gottähnlich ist.[320])

Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis scilicit per modum vestigii, imaginis et similitudinis. — Thomas v. Aqu. S. th. I a qu. 93, art. 6: In omnibus creaturis est aliqualis Dei similitudo; in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, in aliquis autem creaturis per modum vestigii.

[316]) Bonaventura, In Sent. l. 2, dist. 16, a. 1, qu. 1.

[317]) Augustinus, De divers. quaestionibus 83, qu. 51 n. 4.

[318]) Augustinus, De Trinitate, l. 2, c. 5 n. 8.

[319]) In cant. s. 80, n. 2. — Quid enim animae et Verbo? Multum per omnem modum. Primo quidem, quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde quod cognationem similitudo destatur.

[320]) Vgl. J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard. Freiburg i. Br. 1916. S. 74 ff. und J. Schück, Das relig. Erlebnis beim hl. Bernh. v. Clairv. Würzburg 1922.

Eine weitere Unterscheidung trifft Bernhard zwischen similitudo und ad similitudinem und zwischen imago und ad imaginem. Bild und Gleichnis Gottes ist im eigentlichen Sinne nur der Sohn Gottes. Für die Seele gilt diese Benennung nur im uneigentlichen Sinne. Nur das göttliche Wort ist wesenhaftes Bild Gottes, ist Urbild des göttlichen Wesens. Die Seele ist nur ein Abbild dieses ewigen Urbildes. Sie ist der wesenhaften Ähnlichkeit (similitudo substantiva) nur ähnlich, also nur ad similitudinem.[321]) Dadurch ist ein Doppeltes bezeichnet: einmal die zwischen Abbild und Urbild herrschende Ähnlichkeit, dann aber auch die Verschiedenheit; jedoch diese enthält schon die Möglichkeit und Befähigung, sich dem Urbilde angleichen zu können.[322]) Bernhard lehrt also mit dieser Unterscheidung, daß die Seele zwar wegen ihrer geistigen Natur mit Gott „blutsverwandt“ [323]) sei, denn nach dem Bilde Gottes (ad imaginem) ist sie erschaffen, aber gerade auch ihrer Natur zufolge weit von Gott verschieden. Sie trage aber in sich die Anlage und Bestimmung, Gott immer ähnlicher zu werden. Der Weg zum Vater ist der Sohn Gottes, dem sich die Seele immer mehr angleichen müsse. Die Bestimmung und Veranlagung der Seele zu dieser unausgesetzten Verähnlichung mit Gott nach dem Vorbild des Sohnes Gottes drückt Bernhard so aus: die Seele ist nicht selbst similitudo, sondern ad similitudinem.[324])

β) Das Bild Gottes.

Den Ausdruck „Bild Gottes“ sahen wir schon in mehrfacher Bedeutung durch Ruysbroeck verwendet. Er bedeutete einmal den Sohn Gottes selbst, die ewige Weisheit, in der Gott sich selbst und alle Dinge erkennt.[325]) In diesem Sinne bedeutet „Bild Gottes“ sowohl wesensgleiches Bild von Gott selbst, als auch Bild (= Idee) Gottes von uns.

Weiter hieß es, daß die ganze Schöpfung, besonders aber jedes Geistwesen, Bild Gottes sei, und dies in dem Sinne, daß alle Dinge Wesen, Natur und Wirken haben,[326]) und daß sie nach ihrer Wesenheit allezeit im Vater verbleiben, mit dem Sohne ausfließen und mit dem Heiligen Geiste wieder in dieselbe Einheit

---

[321]) In cant. s. 81, n. 2. Quid animae et Verbo? . . . Primo quidem, quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde quod cognationem similitudo testetur. Nempe non ad imaginem tantum, sed ad similitudinem facta est. —

[322]) In cant. s. 80, n. 2 u. 81, n. 11. Ex hoc vobis liquido apparere iam abitror animam pro ingenita atque ingenua similitudine . . . non parvum cum Verbo habere affinitatem.

[323]) In cant. s. 80, n. 2.

[324]) In cant. s. 81, n. 11.

[325]) David III, 165; 210. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 8 u. 17.

[326]) David III, 207. — Spiegel des ew. H. Kap .17. — Zitiert 50.[200].

der göttlichen Natur zurückströmen,[327]) daß sie in ihrer Kraft Zweckmäßigkeit und Mitteilsamkeit Gottes Macht, Weisheit und Güte widerspiegeln.[328])

Diese beiden Bedeutungen sind die Gegenpole der Sinngebung für den Ausdruck „Bild Gottes" durch Ruysbroeck. Wenn Ruysbroeck nun drittens sagt: Der Mensch ist als Bild und zum Bilde Gottes erschaffen, so schließt diese dritte Bedeutung die ersten beiden in sich. Es ist damit gesagt: Der Mensch ist ein Bild Gottes, und weiter: Der Mensch soll das Bild Gottes empfangen.

Wenn Ruysbroeck eigens vom Menschen noch einmal sagt, er sei ein Bild Gottes, so ist das wohl einmal in dem Sinne gemeint, daß er als Geschöpf Gottes allgemein Gott widerspiegele. Aber darüber hinaus noch ist der Mensch in besonderer Bedeutung Bild Gottes. Zunächst ist die Seele wohl auch nach Art der vernunftlosen Schöpfung vestigium Dei. Aber die natürliche Ähnlichkeit (imago) reicht noch weiter. Zweifach ist die natürliche Ähnlichkeit der Seele mit Gott: sie ist ähnlich der Dreiheit Gottes, dadurch daß sie Natur, Leben und Wirken ist,[329]) und sie ist der göttlichen Einheit ähnlich dadurch, daß sie in ihrem Wesen „Einheit" ist.[330]) Ruysbroeck betrachtet die Seele nach Wesenheit und Natur, nach Substanz und nach Kräften. Die Seele ist allezeit ruhend, weiselos, bestimmungslos ihrem Wesen nach,[331]) ihrer Natur nach aber ist sie allezeit schauend ihrem Ursprunge zugeneigt.[332]) Die Substanz der Seele, die „wesentliche Einheit", die für sich genommen irgendwelcher Betätigung nicht fähig und der göttlichen Substanz so in etwa ähnlich ist, strömt in die drei geistigen Kräfte: Gedächtnis, Verstand, Wille aus. Diese erinnern an die spezifischen Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen: bloete onghebeelde ghedachte, deren Kennzeichen onghebeelde weselike bloetheit ist, an den Vater, der Verstand, die overste redene der sielen, an den Sohn, den Logos, die ewige Weisheit, der Wille mit

---

[327]) David III, 207. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17. — Vgl. auch Thomas v. Aquin, S. th. I a, qu. 93, art. 6: In omnibus creaturis est aliqualis Dei similitudo; in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis; in aliis autem creaturis per modum vestigii.

[328]) David VI, 110. — Gstl. Hzt. II, 38.

[329]) David III, 218. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 19. — Dit sijn die drie eyghenscapen der sielen: natuere, haer leven en haer ghewerke . . . daer sie antwoert der heyligher Drieheit Gods. —

[330]) David III, 213. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 17. —

[331]) David III, 207. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — Onse leven is wesende, siende en neyghende . . . ferner David III, 227. — Spiegel Kap. 23; IV, 74. — Sieben Schlösser Kap. 4.

[332]) David III, 207. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — Onse leven is altoes wesende, siende en neyghende inden oerspronc onser ghescapenheit.

der minnenden cracht, der vonke der sielen, d. h. natuerlike ingheneychtheit der sielen in haren oirspronc an den Heiligen Geist, die Minne beider, des Vaters und des Sohnes.[333]) Gott hat weiter eines jeden Menschen Seele als einen lebendigen Spiegel erschaffen, dem er das Bild seiner Natur eingedrückt hat, und so lebt er in uns gebildet und wir in ihm.[334]) Hiervon hat unsere Seelensubstanz drei Eigenschaften, die aber eins sind der Natur nach. Die erste Eigenschaft ist bilderlose wesentliche Ledigkeit; damit sind wir dem Vater gleich in seiner göttlichen Natur. Die zweite Eigenschaft kann man die oberste Vernunft nennen. Sie ist ein Spiegel der Klarheit; durch sie empfangen wir den Sohn Gottes, die ewige Wahrheit. Die dritte Eigenschaft nennen wir den Seelenfunken. Das ist eine natürliche Geneigtheit der Seele in ihren Ursprung, und damit empfangen wir den Heiligen Geist, die Minne Gottes. Diese drei Eigenschaften sind die eine ungeteilte Substanz der Seele, ein lebendiger Grund und die Einheit und Einigung der obersten Kräfte.[335])

Diese drei Eigenschaften der Seele spiegeln nicht nur die Ähnlichkeit mit den drei göttlichen Personen wider,[336]) sondern sind gleichzeitig Organe für besondere Einwirkung der göttlichen Personen auf die Seele. Der Zweck dieser Einwirkung ist der, das Bild Gottes in einem noch höheren Sinne zu

---

[333]) David III, 167. — Spiegel d. ew. H. Kap. 8. —

[334]) David III, 211. — Spiegel des ew. H. Kap. 17. — En hi heeft yeghewelcs siele ghescapen alse enen levenden spieghel, daer hi dat beelde sijnre naturen in ghedruct heeft. En alsoe heeft hi ghebeelt in ons, en wir in hem. — David III, 165. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 8. — Naden edelsten deele onser sielen, dats eyghendom onser overster crachte, daer sijn wy ghemaect als een levende ewich spieghel Gods, daer God sijn ewighe beelde in ghedruct heeft, en daer nemmermeer ander beelde in comen en mach. —

[335]) David III, 167 f. — Spiegel d. ew. Heiles Kap .8. — Ende hier uut heeft die substancie onser sielen .iij. eyghenscape, die een sijn inder naturen. Die ierste eyghenscap der sielen es onghebeelde weselike bloetheit: daer mede sijn wi ghelijc, en oec gheënicht, den Vader en sijnre godliker naturen. Die ander eyghenscap mach heten die overste redene der sielen, dat is een spiegelike claerheit: daer in ontfaen wi den Sone Gods, die ewighe waerheit. Inder claerheit sijn wi hem ghelijc, maer inden ontfane sijn wi een met hem. Die derde eyghenscap noemen wi die vonke der sielen, dat is natuerlike ingheneychtheit der sielen in haren oirspronc: daer in ontfaen wi den heylighen Gheest die minne Gods. Inder inneyghinghen sijn wi ghelijc den heylighen Geeste; maer inden ontfane werden wi een gheest ende een minne met Gode. En dese drie eyghenscape sijn eene onghedeilde substancie der sielen, een levende gront, eyghendom der overster crachte. —

[336]) Thomas v. Aqu. S. th. III qu. 63 a. 4: Imago Trinitatis in anima attenditur secundum potentias.

vermitteln und die Seele selbst Bild Gottes (similitudo) werden zu lassen; denn Gott hat den Menschen geschaffen nach seinem Bilde und Gleichnis[337]) und zu seinem Bilde und Gleichnis.[338]) Damit ist beides ausgesprochen: Anlage und Aufgabe. Die Anlage ist teils natürlich, teils übernatürlich, die Aufgabe trägt den Menschen ganz in den Bereich des Übernatürlichen.[339])

Die Aufgabe ist gekennzeichnet durch den Ausdruck „toten beelde" (ad imaginem). Das eigentliche Bild Gottes ist der Sohn, die Weisheit Gottes.[340]) Dieses Bild Gottes sind wir bestimmt zu empfangen.[341]) Der Mensch ist fähig, dieses Bild zu empfangen, denn es besteht Ähnlichkeit mit diesem Bilde, und zwar besteht diese Ähnlichkeit in dem lebendigen Spiegel unseres bloßen Geistes (onser bloter ghedachte). In diesem lebendigen Spiegel sind wir unserem ewigen Bilde ähnlich, das Gott ist.[342]) Aber dieses unser Ebenbild ist nur ähnlich, keineswegs dem Bilde Gottes gleich, wir sind aber zum Gleichnisse Gottes, te sinen ghelike, erschaffen.[343]) Die Vermittlung hierzu ist abermals das Bild Gottes, der Sohn Gottes, in dessen Schoße wir ja durch unsere natürliche Ebenbildlichkeit leben: dazu sind wir geschaffen, das Bild der göttlichen Weisheit, das in unserer Wesenheit ist und der wir mit unserer Wesenheit verbunden sind, in dieser Wesenheit und in der Reinheit unseres Gemütes zu finden, zu erkennen und zu besitzen.[344])

Außer diesen Unterscheidungen des hl. Bernhard trifft Ruysbroeck noch eine weitere, nämlich die Unterscheidung von Bild und Gleichnis im Hinblick auf die von Gott zu schaffende Basis im Menschen, auf der die mystische Vereinigung stattfinden kann. Im Grunde ist diese Zielsetzung ja auch in der Auffassung des hl. Bernhard mit enthalten. Nur spitzt Ruysbroeck die Frage noch mehr zu. Sein Gedankengang ist dieser: durch das Bild Gottes, den Sohn Gottes, soll eine so große Verähnlichung mit ihm in uns bewirkt werden, daß schließlich das Bild Gottes und unser Seelenspiegel wie in eins verschmelzen. Das aber bedeutet Einigung, Einheit mit dem Sohne Gottes. Sie wird bewirkt durch

---

337) David IV, 53. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. — Hi heeft ons ghemaect tot sinen beelde, na sine figure.

338) Ebd. David IV, 53. —

339) David IV, 52. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 13.

340) David IV, 232; 265. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 31 u. 43.

341) David III, 167. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 8.

342) David V, 21. — 12 Begh. Kap. 9. — Onse onghebeelde blote ghedachte is ene levende spieghel . . . In desen levenden spieghel sijn wi ghelijc onsen ewighen beelde, dat God is. —

343) David III, 5. — Buch v. d. 12 Tugenden Kap. 1.

344) David IV, 52. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 13. — Dat wi dit beelde vinden, bekinnen en besitten moghen in onse wesen, en in puerheit onser ghedachten, daertoe heeft ons God ghemaect.

dem Sohne Gottes ganz entsprechendes Wirken und bewirkt ihrerseits in erhöhtem Maße Ähnlichkeit der Betätigung, d. h. Tugendhaftigkeit.[345]) Die Wirkung, die durch das Bild Gottes ausgeübt wird, bezieht sich auf das Wesen der Seele und ist in ihrer höchsten Steigerung Vereinigung; die Wirkung, die der Ähnlichkeit mit Gott zu verdanken ist, ist übernatürliche Verähnlichung. Die Ähnlichkeit mit Gott, auch in ihrem höchsten Stadium, ist noch nicht Einheit mit Gott,[346]) sie genügt auch nicht zur Einigung mit Gott,[347]) aber sie ist Vorbedingung für die Einigung.[348]) Die Ähnlichkeit und „Gleichheit" mit Gott besteht für den Menschen im Ausfließen in gottgemäßen Werken, d. h. in Tugenden; die Einheit besteht in der Einkehr in die Einheit Gottes im Band der Minne.[349])

γ) *Die enicheit der ghedachte. (Der Seelengrund.)*

Der letzte Sinn der Mystik besteht darin, auf Grund von Einheit und Ähnlichkeit Vereinigung mit Gott zu gewinnen. Ähnlichkeit mit Gott weisen sowohl die Substanz als auch die Kräfte der Seele auf. Sie sind geschaffen toten beelde Gods. Die Ähnlichkeit ist Möglichkeitsgrund der Einwirkung in der Richtung der Kräfte, bzw. der Betätigung der Seele (te sinen gelike). Aber auch für die Bewirkung der Einheit mit Gott besitzt die Seele eine Anlage. Sie ist in ihrem Innersten, ihrem Wesensgrunde in analogem Sinne auch selbst „Bild Gottes" (imago), insofern sie nämlich ein reiner, ganz einfacher Spiegel ist, befähigt, das Bild Gottes in einem ewigen Jetzt aufzunehmen und immerfort widerzuspiegeln.[350]) Diese Anlage ist zunächst eine rein natürliche,

[345]) David III, 5. — Buch v. d. 12 Tug. Kap. 1. — Hi heeft ons ghescapen tot sinen beelde en te sine ghelike: t e s i n e n b e e l d e op dat wi hebbelic souden sijn hem te ontfaen, e n e e n m e t h e m t e s i j n i n m i n n e n; te sinen ghelike, sine gracie tonfane, op dat wy gelijc moghen sijn in gracien en in doechden. —

[346]) David IV, 212. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 26.

[347]) David IV, 46. — Sieben Stufen d. Liebe Kap. 12.

[348]) David IV, 212. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 26.

[349]) David V 70. — 12 Begh. Kap. 26. — In den uutvloyen met gracien en doechden maect hi ons hem g h e l i j c; inden invloyene trect hi ons met hem in e e n h e i t sijnre minnen. —

[350]) David III, 214. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — Sijn beelde dat is sine godlike claerheit; daer mede heeft hi overvloedich vervult den spieghel onser sielen, alsoe dat daer gheen ander claerheit noch ander beelde in comen en mach. . . . Want al is dat beelde Gods sonder middel inden spieghel onser sielen, en hem gheënicht, nochtan en is dat beelde die spieghel niet, want God en wert niet creature. Maer die eninghe des beelds inden spieghel is soe groet en soe edel, dat die siele ghenoemt is dat beelde Gods. — Ferner: David VI 138. — Gstl. Hzt. II 57: En na sire ghescapenheit es hi

aber sie bildet die Basis für die Erfüllung einer übernatürlichen Aufgabe.[351]) Das Innerste der Seele nennt Ruysbroeck die enicheit der ghedachte,[352]) den gront der sielen en der ghedachten,[353]) das Höchste,[354]) das Innerste unseres Geistes,[355]) das bloße Gemüt.[356]) Seit Augustinus vom intimum mentis als dem Berührungspunkte Gottes mit der Seele gesprochen, ist der Begriff des Seelengrundes der Mystik geläufig. Zwar ist, sagt Augustinus,[357]) des Menschen Geist nicht gleichen Wesens mit Gott; aber ein Bild seines Wesens . . . darf man suchen, — und man wird es finden — auf jenem Grunde unseres Seins, dem . . . nichts an uns überlegen ist. Sowohl die lateinische Mystik wie die deutsche haben eine Fülle der verschiedensten Bezeichnungen gefunden: abditum mentis, acies mentis, intimum et summum mentis. sinus, scintillla animae und: Seelengrund, Gemüt, Wirbel der Seele („wiel" bei Ruysbroeck), das Wo der Seele, Seelenfünklein, Gansterlein, Brunnen der Seele. Auch der in seinem Sinn noch nicht geklärte Ausdruck synteresis gehört hierher. Er wird von einigen Lehrern (Petrus Lombardus) als natürlichen Zug der Seele zum Guten gedeutet und als ihre ebenso natürliche Abwendung vom Bösen.[358]) Später entsteht die Frage, ob die synteresis dem Verstande oder dem Willen angehört, ob sie eins sei mit der conscientia, oder ein anderes, bis dann Bonaventura die Entscheidung fälllt, die Synteresis sei für den Willen das, was die conscientia für den Intellekt. Bei Thomas und Duns Scotus

---

lidende den indruc sijns ewichs beelds sonder onderlaet, rechte als die onbesmette spieghel, daer alle weghe dat beelde in blivet, ende sonder onderlaet dat bekennisse met nuwen aesine in vernuwet in nuwer claerheit. —

[351]) David VI 144. — Gstl. Hzt. II 61. — Nu siet God die woninghe ende die raste ane, die hi met ons en in ons ghemaect hevet, dat is die enicheit en die ghelijcheit. Ende die enicheit wilt hi visenteren, sonder onderlaet, met nuwer toecomst sire hogher gheboert, . . . en die ghelijcheit ons gheests wilt hi visiteren met riken gaven.

[352]) David III, 89. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 12. — Die bloet eenvoldicheit der ghedachten. Ferner: David IV, 142. — Kgr. d. L. G. Kap. 5.

[353]) David III, 168. — Spiegel d. ew. H. Kap. 8. — een levende gront . . . der sielen. David IV 141 Kgr. 5. in den eenvoldighen gronde der ghedachten. David III 185 Spiegel Kap. 12.

[354]) David V, 20. — 12 Begh. Kap. 9. — Dat hoechste uwer ynnicheit; dat hoechste haere ghedachten.

[355]) David VI 128. — Gstl. Hzt. II 51. — Dat ynnichste ons gheests.

[356]) David IV, 105. — 7 Schlösser Kap. 19. — dat blote ghedachte. David IV, 141. — Kgr. Kap. 5. dat blote wesen der ghedachte.

[357]) De Trinitate XIV 8, 11.

[358]) II Sentent., d. 39, c. 3: Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis . . . bonum semper vult et malum odit. — Petrus Lombardus gebraucht hier den Ausdruck scintilla rationis.

treffen wir sie als dem Intellekt zugesprochen an,[359]) während sie bei den eigentlich mystischen Schriftstellern mit dem Seelengrund entweder zusammenfällt oder als eine ihm spezifisch eigene Kraft aufgefaßt wird. —

Übereinstimmend ist in der gesamten Scholastik und Mystik die Auffassung, daß der Seelengrund der Ort für die Aufnahme des Göttlichen, der Berührung mit Gott sei. Schon der Viktorinischen und Bernhardischen Mystik, vollends der späteren Mystik war es ein vertrauter Gedanke, daß Intellekt und Wille im Seelengrunde als dem Koïnzidenzpunkt aller geistigen Komponenten der Persönlichkeit zusammenlaufen. . . . Von der Tatsache aus aber, daß das Ich nur an seinen aktuellen Inhalten seiner inne wird, daß es Erkenntnis nur per similitudinem und also für die Seele kein Anschauen ihrer selbst dem reinen Wesen nach geben könne, gelangte man dazu, dieses psychische Vakuum für metaphysische Postulate in Anspruch zu nehmen. Der „ledige Grund" wurde die Stätte Gottes und seines Wirkens am Menschen, indem die einen nur die Berührung von Geschöpf und Schöpfer im Sinne des korrekten Dualismus an diese Stelle verlegten, die anderen hier den Ort des einen, Gott und Mensch gemeinsamen „wesens" fanden. Insgemein wird seine Bildlosigkeit, d. h. seine Freiheit von allen empirischen Inhalten betont. Will man nicht von der reinen Aktivität dieses Grundes, der „stillen Wüste" sprechen, so kommt ihm doch die Unpassivität im absoluten Sinne zu. In dem einen einvaltigen überweslichen grunde ist . . . en kein midel. (Seuse.) Eben deshalb aber, weil sie hier ohne Bild und Mittel, ohne das simile ist, dessen der Erkenntnisvorgang als seines Woran nicht entbehren kann, weiß die Seele am wenigsten sich selbst. (Eckhart.)[360])

Das bildlos Eine ist Gleichnis der bildlosen Gottheit, des sich selbst verwirklichenden, nicht auf das Dies und Das gerichteten actus purus, ja nach anderen diesem wesenhaft geeignet. Der vorsichtigen Formulierung des Etwas in der Seele, in dem Gott bloß ist, stellt Eckhart die kühnere zur Seite: aliquid est in anima, quod est increatum et increabile.[361]) Eine Kompilation der nacheckhartischen Zeit[362]) faßt die der Mystik geläufigen Lehren vom Seelengrunde folgendermaßen zusammen: Hierin und hieraus nimmt die Seele all ihr Leben und Wesen; denn dieses ist zumal in Gott und das andere hier außen. . . . Auch sagt ein Meister, daß dieses (Wesen der Seele) Gott so gegenwärtig sei, daß es

---

[359]) Über die Synteresis vgl. Jos. Bernhart, die philos. Mystik des Mittelalters 262.

[360]) Jos. Bernhart, die philos. Mystik des Mittelalters 72 f.

[361]) Ebd. 73.

[362]) Zitiert bei Jos. Bernhart, 73.

sich nimmer von Gott abkehren könne, ihm ist Gott allezeit innewohnend und gegenwärtig. Und ich sage, daß Gott ewiglich diesem gegenwärtig gewesen ist und durch dieses der Mensch ein Gesinde (Eckhart: Sippschaft göttlicher Art); denn in dem Grunde göttlichen Wesens, darin die drei Personen Eines sind, ist auch die Seele Eines nach dem Grunde. Weiter spricht ein Meister: Die Seele hat zwei Antlitze,[363]) das oberste schauet allzeit Gott und das niedere sieht etwan herab und leitet die Sinne; das obere Antlitz ist das Höchste der Seele, und das ist in der Ewigkeit und hat nichts zu schaffen mit der Zeit und weiß nichts von der Zeit noch von dem Leibe. In diesem liegt etwas verborgen wie ein Ursprung alles Guten und wie ein leuchtendes Licht, das allezeit leuchtet, und wie ein brennender Brand, der allezeit brennet. . . . Die Seele hat eine geistige Stätte in ihr selber, und in dieser hat sie alle Dinge sonder Materie, wie die erste Ursache alle Dinge in sich hat sonder Materie. — Nach Eckhart findet Gott im Seelengrunde ein ihm Gleiches, der Seele Grund ist auch ein gotes grunt, wo sich die Fülle dessen begibt, was er je am Menschen vollbringen kann.[364])

Ähnlich wie Meister Eckhart und wie der oben zitierte ungenannte Mystiker kennzeichnet Ruysbroeck seinen Seelengrund, die enicheit der ghedachte. Diese Einheit sei in ihrem Wesen bestimmungslos, unaussprechlich, unbegreiflich wie das Wesen Gottes. Sie ist zutreffend eigentlich wie dieses nur mit Verneigungen zu benennen, darum verwendet Ruysbroeck, um sie zu nennen, ähnliche Bilder wie früher für das Wesen Gottes. Sie ist die stillle, wüste, bilderlose Nacktheit,[365]) die bloße bilderlose Seite unserer Münze.[366]) Der Seelengrund ist ebenso wie das Wesen Gottes nicht so eigentlich Sache der Erkenntnis, als der Erfahrung: des Menschen Innerstes ist gottförmig, er fühlt, daß er Breite, Länge, Höhe und Tiefe sei. . . . Er fühlt eine grundlose Seligkeit, die aber nicht anders erkannt wird als durch ihre Selbstheit . . . für uns durch ein unbegreifliches Nichtwissen.[367]) Die Einfachheit und Unnennbarkeit unseres Wesensgrundes ist

---

[363]) J. Bernhart weist (263) darauf hin, daß sich dieses Bild seit Avicenna und Algazel durch die Scholastik und Mystik hinziehe. S. Gundissalinus, De immort. animae (ed. Bülow) 1261.

[364]) J. Bernhart, 74.

[365]) David III, 227. — Spiegel des ewigen Heiles Kap. 23. — . . . daer vinden wi anders niet dan wilde, woeste, onghebeelde bloetheit. —

[366]) David IV, 74. — Sieben Schlösser Kap. 4. — Die blote side ons penninc, dat is dat wesen onser sielen. —

[367]) David V, 36 f. — 12 Begh. Kap. 14. Maer hi is Gods-formich, en hi ghevoelt hem breetheit, lancheit, hoecheyt en diepheit . . . een grondelose salicheit . . . si en wert nemmermeer bekent anders dan met haers selfsheit . . . ons een onbegripelic niet weten.

bedingt durch das Wesen Gottes, nach welchem unsere Wesenheit gebildet ist.[368]) Hierher dringt kein anderes Bild, dieses Innerste der Seele ist nur Gott zugänglich.[369]) Der Seelengrund ist die Einheit des Geistes, wo die obersten Kräfte der Seele sind, von wo sie ausströmen, wohin sie zurückkehren und wo sie ewig vereint innebleiben durch das Band der Liebe und der natürlichen Einheit des Geistes;[370]) er ist die Substanz der Seele,[371]) der Schauplatz der Begegnung und Vereinigung Gottes und unseres Geistes in der bloßen Natur.[372]) Der Seelengrund ist der höchste Gipfel[373]) unseres Wesens, woselbst wir mit Gott eins sind.[374]) Hier steht der Geist, weil ohne Bilder und ohne Behelligung („Hindernis") durch Geschöpfe und deren Einwirkung, in seiner Freiheit.[375]) Der Seelengrund ist die oberste Spitze unseres geschaffenen Wesens, wo wir das Bild Gottes tragen.[376])

Ruysbroeck nennt den Seelengrund ein natürliches Reich Gottes,[377]) in welchem der Mensch mit Gott vereinigt ist.[378]) Diese Einigung ist möglich wegen der drei schon genannten Eigenschaften

---

[368]) David VI, 246. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 4. — Simpelheit haers wesens hanghende in Gods wesen. —

[369]) David III, 165. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 8. — Naden edelsten deele onser sielen . . . daer sijn wy ghemaect als een levende spieghel Gods, daer God sijn beelde in ghedruct heeft, en daer nemmermeer ander beelde in comen en mach. — Vgl. B o n a v e n t u r a, II Sent. dist. 8. Imaginem Dei nihil minus Deus implere potest.

[370]) David VI, 64. — Gstl. Hzt. II, 7. — . . . die enicheit des gheets, daer die overste crachte der sielen in sijn, en ute vloyen en weder keren, en altoes enich in bliven overmits bant van minnen en enicheit des gheests van naturen. —

[371]) David III, 167. — Spiegel d. ew. H. Kap. 8. — Hier uut heeft die substancie onser sielen drie eyghenscape . . . En dese drie eyghenscape sijn eene onghedeilde substancie der sielen, een levende gront, eyghendom der overster crachte.

[372]) David VI, 137 f. — Gstl. Hzt. II, 57. En hier om besit die gheest weselike God in bloter naturen . . . die gheest . . . ontsinct . . . naden hoechsten deele sijnre levendicheit, in dat godlike wesen.

[373]) David IV, 239. — Kgr. d. L. G. Kap. 33. die overstheit.

[374]) David III 227. — Spiegel des ew. Heils Kap. 23. in uwe hogheste daer ghi enich met Gode sijt.

[375]) David III, 185. — Spiegel des ew. H. Kap. 12. — In dat hoechste onse ghedachten, daer die gheest o n v e r b e e l t en onghehindert in sijnre vriheit steet. —

[376]) David IV, 46. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12. — In dat overste onser ghescapenheit, daer wi sijn beelde draghen. . . .

[377]) David IV, 138 f. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 5. — De eenvoldighe gront des wesens der sielen . . . is een natuerlic rike Gods.

[378]) David IV, 46. Sieben Stufen der Liebe Kap. 12. In dat overste onser ghescapenheit . . . bliven wij altoes in ons selven hem (Gode) ghelijc en gheënicht.

des Seelengrundes,[379]) durch die die Seele den drei göttlichen Personen gleicht und die Einwirkung der drei göttlichen Personen erfahren kann: bilderlose Nacktheit, — durch diese ist sie dem Vater ähnlich und geeint und schaut sie das Angesicht des Vaters;[380]) Spiegelklarheit der obersten Vernunft, des eenvoldighen oghe[381]) — durch diese ist der Geist fähig, unmittelbar die Klarheit Gottes zu empfangen,[382]) die nicht etwa ein Mittelding ist zwischen uns und Gott, sondern das Bild Gottes, der Sohn Gottes;[383]) und wegen des Seelenfunkens, einer natürlichen Hinneigung der Seele in den Ursprung ihres geschaffenen Wesens, zu ihrer ersten Ursache — durch diesen Funken ist sie der Wahrnehmung von Gottes Wirken, unmittelbarer Berührung Gottes fähig.[384]) Die blote onghebeelde ghedachte oder das bloße Gemüt ist der Spiegel, der bereit steht, das Angesicht des Vaters widerzuspiegeln.[385]) Obwohl dieser Spiegel „leidend" den Eindruck Gottes empfängt,[386]) ist doch der einfache Grund ähnlich wie das Wesen Gottes sich selbst verwirklichender actus purus, immerdar „tätig", das Antlitz Gottes widerzuspiegeln, das in einem jeglichen Augenblick mit immer erneuter Ankunft sich in diesem lebendigen Spiegel erneuert.[387]) Die „höhere Vernunft" ist als ein immerdar zu Gott aufgeschlagenes Auge der Seele bereit, die Klarheit Gottes, d. h. den Sohn Gottes aufzunehmen, ebenfalls in steter Aktivität, in steter Bereitschaft zu schauen und zu starren nach dem Lichte.[388]) Dieses Seelenauge ist nicht zu verwechseln mit dem von Ruysbroeck auch häufig erwähnten Verstandesauge.[389]) Das durchaus einfache Auge der Seele, das gehöht ist über die Vernunft und sonder Vernunft in ein einfaches, bloßes Schauen, das schaut immerdar

---

379) David III, 167. — Spiegel d. ew. H. Kap. 8. —

380) David V, 28. — 12 Begh. Kap. 12.

381) David V, 28. — 12 Begh. Kap. 12.

382) David VI, 137 f. — Gstl. Hzt. II, 57. — En hi is hebbelic, na sinen hoechsten deele, die claerheit Gods tontfane sonder middel.

383) David III, 214. — Spiegel d. ew. Heiles Kap. 17.

384) David IV, 203. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 25. Daer levet dat gherinen, die wallende adere der godliker fonteinen: en dit is in die vonke der sielen. . . .

385) David V, 27. — 12 Begh. Kap. 12.

386) David VI, 138. — Gstl. Hzt. II, 57.

387) Ebd.: Na sire ghescapenheit is hi lidende den indruc sijns ewichs beelds . . . Diese enicheit is boven tijt en stat en werct altoes sonder onderlaet na die wise Gods.

388) David VI, 186. — Gstl. Hzt. III, 3.

389) David III 71. — Buch v. d. 12 Tugenden Kap. 6. — En alsoe die verstendighe oghe Gode ansiet in gheesteliken beelden . . . alsoe ziet die eenvoudighe oghe Gode ane bloot, boven allen beelden.

das Angesicht des Vaters; denn es sieht nichts anderes vor sich — weil bis zu ihm ja andere Bilder nicht dringen — als das Bild, das Gott selber ist. Da schaut es Gott und alle Dinge, soweit sie mit Gott sind, in einem einfachen Gesichte.[390])

Die vollendete Aufnahme Gottes im Spiegel der Seele und die Schau der göttlichen Klarheit ist übernatürliche Betätigung der Seele, an die hier zunächst noch nicht gedacht ist. Es soll mit diesem Hinweis nur der Ausblick auf die Möglichkeiten des mystischen Lebens geboten werden. Der Seelengrund ist als natürlicher Besitz der Seele nur anzusehen unter den Gesichtspunkten des Wesens und der Natur, d. h. der Möglichkeiten, die das Wesen in Bezug auf ein Außerhalb des Wesens zuläßt.

Der Seelengrund ist aber nicht nur insofern Reich Gottes, als er eine Ähnlichkeit mit Gott aufweist und die Möglichkeit göttlicher Einwirkung an sich trägt. Gott wohnt tatsächlich in dem Wesen, in der bloßen Einheit der Seele.[391]) Die Seele besitzt in diesem ihren Wesen — weselike — Gott, in der bloßen Natur.[392]) Der Seelengrund ist der Ort, wo das geschaffene Wesen in dem ewigen Wesen hängt,[393]) wo es ausfließt und wieder zu Gott zurückströmt und doch ewig eins bleibt mit ihm in der göttlichen Weisheit;[394]) der Ort, wo die Seele ihrer Wesenheit nach ewig bleibt und ihrer Wirksamkeit nach beständig ausgehen muß. Der Seelengrund ist der Gott und dem Menschen gemeinsame Wesensgrund.[395])

Wohl ist der Seelengrund natürlicher Besitz jedes Menschen, aber nicht ist er jedem Menschen bewußt. Als etwas ganz Geistiges

---

[390]) David V 28. — 12 Begh. Kap. 12. — Die simpele eenvoudighe oghe der sielen, die verhaven is, boven redene en sonder redene, in een eenvoudich bloet ghesichte, die siet altoes ane des Vaders anscijn . . . want die simpele eenvoudighe oghe der sielen en heeft anders niet vore dan dat beelde dat God selve is. Daer siet si Gode en alle dinghe, alsoe si met Gode een sijn, in eenen eenvoudighen siene.

[391]) David III, 72. — 12 Tug. Kap. 6. — Alsoe woent hi en blijft hi inden wesen en in die blote ghedachte der sielen.

[392]) David VI, 137. — Gstl. Hzt. II, 57. En hier om besit die gheest weselike Gode in bloter naturen. —

[393]) David III, 209. — Spiegel Kap. 17.

[394]) David VI, 138. — Gstl. Hzt. II, 57. Dese weselike enicheit ons gheests met Gode, die en besteet op hare selven niet, maer si blivet in Gode, en si vlietet ute Gode, en si hanghet in Gode, en si keret weder in Gode alse in hare ewighe sake. . . . En dese enicheit is in ons van bloter naturen . . . in die weselike enicheit ons gheests, daer hi natuerlike verenicht es met Gode.

[395]) David IV, 50. — Sieben Stufen Kap. 13. Dit sijn III eyghen scape der scouwender sielen die comen en gaen ute enen levenden gronde, daer wi Gode geenicht sijn boven redene en boven alle oefeninghe van doechden.

ist er dem durch die Materie getrübten Blick nicht zugänglich. In den meisten Menschen ist er zudem verschüttet durch Sünde und Schuld. Die Menschen müßten dieses ihres edelsten Besitzes wohl vergessen, wenn nicht unter Schutt und Asche ein Fünklein [396]) glömme, das ihn mahnte, seines Schatzes eingedenk zu sein und an seine Hebung zu gehen. Es ist dies der natürliche Zug des Menschen zu Gott, das natürliche Zurückstreben der vernünftigen Seele in ihren Ursprung, in ihre erste Ursache.[397]) Hier ist der Ansatzpunkt für das mystische Leben, das in der Gottesferne seinen Anfang nimmt und dessen Ziel die Einheit der Kreatur mit Gott ist. —

---

[396]) David VI, 8. Gstl. Hzt. I, 1.
[397]) David III, 168. Spiegel Kap. 8.

IV. Die praktische Mystik Ruysbroecks.

Der Ausgangspunkt für Ruysbroecks eigentliche Mystik, die er als die Rückkehr zur Reinheit und Einheit des Geistes [398]) versteht, ist die Feststellung, daß alles geschaffene Sein wieder seiner Ursache zustrebt; denn alles Sein will Eins sein, wie es der Sinn des Seins ist. Wir sind zu Gott als zu unserer Ursache hingelenkt.[399]) Denn alles, was aus der Einheit der göttlichen Natur natürlich oder durch die Gnade geboren ist, das zieht diese Einheit an sich und es zu sich ein.[400]) Ruysbroeck nennt diese natürliche Neigung der Seele in ihren Ursprung und Beginn den Seelenfunken [401]) und bezeichnet diesen als ein Organ der Seele, das besonders der Einwirkung der dritten göttlichen Person fähig ist. — Es sind also bei der Rückkehr des Menschen zu Gott Gott und der Mensch tätig: Gott lädt ein, ruft und nötigt den Menschen, noch mehr, Gott berührt den Menschen, sodaß er sich von Gott angezogen, genötigt und gezogen fühlt. Er steht auf aus der Gottesferne und beginnt seine Rückkehr zu Gott. Zwei Momente kehren auf seiner Wanderung immer wieder: Berührung durch Gott und eigener Drang nach Gott. Dieser Drang, von anderen Mystikern appetitus, desiderium genannt, wird von Ruysbroeck als Hunger und Durst und Verlangen bezeichnet.

Nach der Lehre der Neuplatoniker steht das Streben der Kreatur zu ihrer Ursache im geraden Verhältnis zu ihrer Teilnahme am Sein. Alles bloße Sein strebt wesenhaft nach seiner Ursache, alles lebendige Sein strebt dem Leben nach zu seiner Ursache zurück, und alles geistige Sein strebt der Erkenntnis nach seiner Ursache zu.[402]) Der Mensch ist nicht bloß seiendes, lebendiges und erkennendes Wesen, sondern auch sittliches Wesen, d. h. er nimmt auch am Gutsein seiner Ursache, des summum bonum teil. Also strebt er auch sittlich zu seiner Ursache zurück. In diesem Sinne kann Ruysbroeck ganz besonders von einer „Rückkehr" zu

---

398) David IV, 50. — Sieben Stufen Kap. 13.

399) David VI, 260. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 10. - En met hem weder boghet in haren beghin.

400) David VI, 261. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 11. — Dese enicheit is altoes intreckende ofte immanende al dat ute haer gheboren is natuerlike ofte van ghenaden.

401) David III, 168. — Spiegel d. ew. Heils Kap. 8 u. David VI, 8. — Gstl. Hzt. I, 1.

402) Proklus, Theol. Unterweisung, Art. 39. — Übers. Engelhardt.

Gott sprechen, denn die Entfernung von der Ursache bedeutet hier nicht bloß Entfernung, sondern auch Abkehr. Die Entfernung von Gott, d. h. die Versetzung in die Materie bedeutet also für Ruysbroeck noch keinen Abfall, sondern sie ist von Gott selbst gewollt und herbeigeführt. Die Abkehr des Menschen erfolgt erst infolge der Verkennung der materiellen Dinge hinsichtlich ihres Wertes und infolge ihrer Bevorzugung vor Gott. In anderer Weise als in dieser unproblematischen behandelt Ruysbroeck das Problem des Bösen nicht. —

Das Ursachestreben des Menschen als sittlichen Wesens setzt die beiden Formen des sinnlichen und des vernünftigen Lebens voraus. Der sittliche Rückweg zu Gott ist moralisches und beschauendes Leben.[403]) Er erfolgt in drei Stufenfolgen, dem „wirkenden", „innigen" und „gottschauenden" Leben. Diese drei Stufen entsprechen ungefähr der via purgativa, illuminativa und unitiva, wie wir sie bei anderen Mystikern finden.

---

[403]) David IV, 92. Sieben Schlösser Kap. 14. — redelic leven en scouwende leven.

1. Die drei Wege.

Die menschliche Natur ist von Gott geschaffen als Braut,[404]) nach seinem Bild und Gleichnis, bestimmt, durch die göttliche Weisheit zur ewigen Hochzeit mit der Gottheit. Sie war nach ihrer Erschaffung mit Gnaden geziert, alle Geschöpfe waren ihr unterworfen, und sie sollte nur an einem Gebot ihren Gehorsam und ihre Treue erproben. Da kam ein Betrüger, der höllische Feind . . . Und er beraubte mit listigem Rate die Natur, die Braut Gottes; und sie wurde vertrieben in ein fremdes Land, arm und elendig, gefangen, unterdrückt und zur Sklavin gemacht von ihren Feinden, als ob sie niemals wieder in ihre Heimat kommen und Sühne finden sollte. — Aber als es Gott Zeit deuchte und er Mitleid hatte mit den Leiden seiner Geliebten, da sandte er seinen eingeborenen Sohn auf die Erde hinab. . . . Da vermählte er sich mit jener Braut, unserer Natur und vereinigte sie mit seiner Person durch das Blut der edlen Jungfrau. . . . So hat Christus, unser getreuer Bräutigam, unsere Natur mit sich vereinigt und hat uns aufgesucht im fremden Lande und hat uns unterrichtet durch himmlische Sitten und in vollkommener Treue; und er hat gearbeitet und gestritten wie ein Kämpe gegen unsere Feinde; und er hat das Gefängnis erbrochen und hat den Streit gewonnen und unseren Tod getötet mit seinem Tode; und er hat uns erlöst mit seinem Blut und uns befreit . . . und uns reich gemacht . . . auf daß wir ausgehen . . . und ihm entgegen gehen . . . ihn zu genießen ohne Ende in Ewigkeit. Nun spricht der Meister der Wahrheit, Christus: Sehet, der Bräutigam kommt, gehet aus, ihm entgegen![405]) Ihm entgegen gehen, das besagt, daß Gott schon auf dem Wege zu uns ist. Der Anfang aller Gnadenwirkung ist in Gott. Das ist der Kern der Rechtfertigungslehre Ruysbroecks.

a) Das wirkende Leben. (werkende leven.)

α) *Das Spiel der Liebe.*

Ruysbroeck zeichnet im 1. Buche der Geistlichen Hochzeit den gefallenen Menschen, der die durch die Taufe vermittelte übernatürliche Ebenbildlichkeit Gottes nicht mehr besitzt. Auch zu ihm spricht Christus, die ewige Weisheit des Vaters, . . .

---

[404]) Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. III a qu. 30 art. 1.
[405]) Geistl. Hzt. Vorrede S. 1. Übersetzung Verkade.

inwendiglich gemäß seiner Gottheit, wie er zu allen Menschen von Adams Zeiten her gesprochen hat: „S i e h e"! Zum natürlichen Sehen sind drei Dinge nötig: das Licht, die Bereitwilligkeit des Menschen zu sehen und geeignete Werkzeuge, d. h. gesunde Augen. Zum geistlichen und übernatürlichen Sehen sind gleichfalls drei Dinge erforderlich. Erstens das Licht der Gnade Gottes, zweitens ein (Gott) frei zugekehrter Wille, drittens ein von Todsünde reines Gewissen. Das erste, seine Gnade, gibt Gott allen Menschen. Gott ist ein allgemeiner Glanz und ein allgemeines Licht, das da erleuchtet Himmel und Erde und einen jeglichen Menschen nach seinem Bedürfnis und nach seiner Würdigkeit.[406])

Aber wenn Gott auch für alle ist, und wenn die Sonne auf alle Bäume scheint, so bleibt doch mancher Baum sonder Frucht; und mancher Baum trägt wilde Früchte . . . Deshalb pflegt man die Bäume zu beschneiden und mit Reisern von guten Bäumen zu pfropfen, auf daß sie gute Frucht tragen . . . Ein fruchtbares Reis, das aus dem lebendigen Paradiese des ewigen Reiches kommt, ist das Licht der göttlichen Gnade. Kein Werk kann dem Menschen gefallen oder Vorteil bringen, es wachse denn aus diesem Reise. Dieses Reis der göttlichen Gnade, das den Menschen Gott wohlgefälllig macht und wodurch man das ewige Leben verdient, wird allen Menschen geboten; aber nicht in allen Menschen wird es gepflanzt, denn sie wollen die Wildheit ihres Baumes nicht abschneiden, nämlich den Unglauben oder den verkehrten Willen, der sich auflehnt gegen die Gebote Gottes. Aber soll dieses Reis der göttlichen Gnade in unserer Seele gepflanzt werden, so sind dazu drei Dinge erforderlich: Die zuvorkommende Gnade Gottes, ein (Gott) freizugekehrter Wille und die Reinigung des Gewissens.[406])

Das Wirken der Gnade Gottes beginnt ohne Dazutun des Menschen. Die zuvorkommende Gnade b e r ü h r t den Menschen.[406]) Sie trifft ihn durch Krankheit, durch Verlust von Gütern oder Angehörigen, durch öffentliche Schande; sie ereilt ihn bei einer Predigt, bei der Betrachtung des Lebens oder der Worte heiliger Menschen; sie zeigt ihm die Güte und Allmacht Gottes, die Strafen der Hölle und die Freuden des Himmels.[406])

Aber sie trifft ihn auch und noch empfindlicher von innen. Die Berührung durch Gott ist Anfang und Quelle der Gnade.[407]) Sie ist zwar erstes Wirken Gottes, wird aber von uns doch zuletzt von allem göttlichen Wirken wahrgenommen.[408]) Die Berührung Gottes ist wie ein Gewitter in der Höhe der Seele, dessen Blitze

———

[406]) David VI, 7 f. — Gstl. Hzt. I, 1.

[407]) David IV, 95. — 7 Schlösser Kap. 15. een verborghen gherinen ofte berueren, en dat is die oirspronc der gracien Gods.

[408]) David VI, 159. — Gstl. Hzt. II, 69. En dit gheestelic beroeren werket God in ons ten alre iersten vore alle gaven; nochtan werdet van ons bekent en gesmaect ten alre lesten.

bis in die niederen Kräfte herabreichen,[409]) ist auch wie ein Funken glühenden Metalls,[410]) der in das Innerste der Seele fällt[411]) und selbst von den niederen Kräften wahrgenommen wird.[412]) Die göttliche Berührung ist ein Antrieb, sich in die Einheit, in den Grund alles Seins und Geschehens fragend zu vertiefen.[413]) Das Berühren Gottes zieht nach innen[414]) in unseren Wesensgrund, wo Gott in uns lebt. Die Einheit des göttlichen Wesens zieht ewiglich alles Ähnliche in ihre Einheit.[415]) Die erste Wirkung der Berührung Gottes ist fragende Hinwendung nach der Ursache der Berührung.[416]) Der Ort der Berührung ist der Seelenfunke und die oberste Vernunft, der ein natürlicher Zug zu Gott eigen ist[417]) gemäß der Teilnahme der Geistwesen an Gott und dem Grade ihres Ursachestrebens, denn alle vernünftigen Wesen neigen auch natürlicherweise zur Einheit mit Gott als in ihren eigenen Grund.[418]) An diese natürliche Neigung der Seele zu ihrem Ursprung[419]) knüpft die göttliche Berührung an. Diese natürliche Neigung der Seele besteht in einer Hinneigung nach ihrer tiefsten Tiefe.[420]) Durch die göttliche Berührung wird der Seelenfunke zur sehnsüchtigen Flamme, die zum Himmel emporschlägt.[421])

---

[409]) David IV 100. — Sieben Schlösser Kap. 17. Dese blixeme valt neder tote in die sinlike crachte; en al dat in den mensche leeft, dat wilt opwert tote in die eninghe, daer dat gherinen der minnen onsprinct. —

[410]) Ebd. IV, 100. — Dat vier der minnen ute sprinct alse een ghensteren van blinkenden metale.

[411]) David VI 128. — Gstl. Hzt II 51. in dat ynnichste ons gheests.

[412]) David VI, 256. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 2. Want ghi selt weten dat die gracie Gods doervloyt tote in die nederste craften.

[413]) David IV, 201. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 25.

[414]) David VI 232. — Glänz. Stein Kap. 11. Sijn gherinen is intreckende oft uutvloyende.

[415]) David VI, 153. — Gstl. Hzt. II, 66. Ende die enicheit des godlijcs wesens heeft een ewich trecken alle ghelijcheit in hare enicheit.

[416]) David IV, 201. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 25. — Nochtan en canse niet begripen noch verstaen, wat het si datse ghevoelt: nochtan soude sijt over gaerne weten. —

[417]) David VI, 7. — Gstl. Hzt. I, 1. een naturlijc grontneyghen te Gode.

[418]) David IV, 222. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29. Alle die redelike creaturen . . . die God hem ghelijc ghemaect . . . hebben een natuerlic gront neyghen . . . in dat overwesen Gods, alse haren eyghenen gronde.

[419]) David IV 222. — Kgr. d. Liebh. G. Kap. 29. een natuerlic grond neyghen . . . in dat eenvuldighe wesen Gods, alse in hare eyghine sake.

[420]) David III, 23. — Buch v. d. 12 Tug. Kap. 2. in die nederste stat.

[421]) David VI, 68. — Gstl. Hzt. II, 12. dat vier der minnen en der liefden sine vlamme der begherten op gheeft te hemele.

β) *Die Rechtfertigung.*

Dieses Spiel der Liebe [422]) zwischen Gott und dem Menschen beginnt bereits, wenn der Mensch noch im Sündenbanne lebt, abgekehrt von Gottes Einheit, der Mannigfaltigkeit der Kreaturen zugewandt und ergeben. Aber Gott berührt mit dem Finger seiner Liebe [423]) die Seele je nach Bedürfnis und Notlage des einzelnen, derart, daß der Mensch dadurch geschlagen und gescholten wird, in Angst und Furcht gerät, einhält und sein Inneres erforscht . . . Wenn die Seele ledig ist vom bösen Willen und von bösen Werken, gescholten und geschlagen und in Furcht, was sie tun soll, wenn sie in sich geht und über Gott und ihre bösen Werke nachdenkt, so entsteht daraus eine natürliche Reue und ein natürlicher guter Wille. Das ist die höchste Wirkung der zuvorkommenden Gnade.[424])

Wenn der Mensch seinerseits tut, was er vermag, aber seiner Schwäche wegen nicht weiter kann, dann ist es Sache der grundlosen Güte Gottes, das Werk zu vollenden. Dann kommt ein höheres Licht der göttlichen Gnade, recht wie ein Sonnenblick, und wird in die Seele eingegossen unverdienter Weise und ohne daß die Seele ein dem Wert entsprechendes Verlangen darnach hätte.[425]) Denn in diesem Lichte gibt sich Gott aus freier Güte und Großmut, die sich keine Kreatur verdienen kann, bevor sie ihr zuteil wird. Und es ist dies ein heimliches Einwirken Gottes auf die Seele jenseits der Zeit, und es bewegt die Seele an all ihren Kräften. Hier bricht die Tätigkeit der zuvorkommenden Gnade ab und setzt die zweite Gnade, das übernatürliche Licht, ein. Dieses Licht ist das erste Erforderliche, und daraus geht das zweite hervor, und zwar von der Seele her, nämlich die freie Zukehr des Willens in einem Augenblick dieser Zeit. Und da, in der Vereinigung Gottes und der Seele, entspringt die Liebe. Diese beiden Erfordernisse hängen zusammen, sodaß das eine ohne das andere nicht vollbracht werden kann. Wo Gott und die Seele sich in Liebeseinigung zusammenfinden, da gibt Gott sein Licht über die Zeit, und die Seele gibt die freie Zukehr durch die Kraft der Gnade in einer kurzen Weile dieser Zeit; und da wird aus Gott und der Seele die Liebe geboren; denn die Liebe ist das Minneband zwischen Gott und der liebenden Seele. Aus diesen Beiden, aus der Gnade Gottes und der freien Zukehr des durch die Gnade erleuchteten Willens,

---

[422]) David IV, 16. — Sieben Stufen Kap. 4. — tspel van minnen.

[423]) David V, 32. — 12 Begh. Kap. 13. En hi gherijnt onsen gheest met sinen vinghere, dat is met sinen gheeste.

[424]) David VI, 8. — Gstl. Hzt. I, 1.

[425]) David VI, 8. — Gstl. Hzt. I, 1. — en wert ghestort in die siele onverdient en onbegheert na weerdicheit.

entspringt die Liebe, das ist die göttliche Minne. Und aus der göttlichen Minne entspringt die dritte Bedingung, nämlich die Reinigung des Gewissens. Das ist der ordnungsgemäße Verlauf der Bekehrung.[426])

Mit der Rechtfertigung — sei es durch die Taufe oder durch die Buße — ist aber folgender Zustand in der Seele eingetreten: die höheren Kräfte der Seele, Gedächtnis, Verstand und Wille, sind durch die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in die übernatürliche Ordnung erhoben, die niederen Kräfte durch die sittlichen Tugenden geregelt und in ihrem Bereich gehalten. Und zwar regelt Klugheit die widerstrebende Kraft, Mäßigkeit ziert die begehrende Kraft, Gerechtigkeit weist der natürlichen, d. h. der anima eigenen niederen Vernunft ihre Grenzen, Starkmut hält den natürlichen freien Willen in seinen Grenzen.[427]) Dazu kommen als besondere Ausrüstung der Seele für das übernatürliche Leben die sieben Gaben des Heiligen Geistes, übernatürliche, der Berührung durch Gott fähige Kräfte der Seele.[428])

Die Geburt der göttlichen Minne in der Seele ist die erste Stufe der Verähnlichung mit Gott; es ist auf übernatürliche Weise der Heilige Geist, der die göttliche Minne ist, in der Seele offenbar geworden. Ihr folgt nun die „Ankunft Christi" im wirkenden Leben.[429])

γ) Das Kommen Christi. (Tugendlehre Ruysbroecks.)

Um diese zu verstehen, müssen wir die Ursache erwägen, weswegen Christus kommt, die Weise betrachten, die Christus im Innern pflegte, und die Werke, die er nach außen vollbrachte.[430]) An Christus, dem Gottmenschen, ist zu unterscheiden

---

[426]) David VI, 10. Gstl. Hzt. I, 1. — Vgl. Thomas v. Aquin, I a II ae, qu. 113.

[427]) David VI 42 f. Gstl. Hzt. I 24.

[428]) David IV, 155 f. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 13.

[429]) Ebd. — Die Benediktiner von Oosterhout weisen darauf hin (Oeuvres de Ruysbroeck III 43), daß Ruysbroeck diese Auffassung wohl dem hl. Bernhard verdankt, der (Sermo in fer. IV hebd. sanctae) folgenden Ausspruch tut: „In hac igitur passione, fratres, tria specialiter convenit intueri: opus, modum, causam. Nam in opere quidem patientia, in modo humilitas, in causa charitas commendatur." — Ruysbroeck sagt in der Gstl. Hzt. (David VI 10 f.): „En hier omme selen wi merken an onsen brudegom Jesum Christum drie toecomste. . . . In alle dese toecomste sijn te merkene drie dinghen: die sake en de waer omme, die wise van binnen en die werke van buten." Die drei weiteren Kapitel der Geistlichen Hochzeit handeln dann von der Demut, Liebe und Geduld (= Gelassenheit) Christi als Weise, Ursache und Kennzeichen der Werke bei seiner Ankunft.

[430]) David VI, 11 f. — Gstl. Hzt. I, 2.

die Weise, die er seiner Gottheit nach hatte; diese ist uns (im wirkenden Leben) unzugänglich und unverständlich, denn das ist, daß er ohne Unterlaß aus dem Vater geboren wird und daß der Vater in ihm und durch ihn erkennt und erschafft, ordnet und regiert alle Dinge im Himmel und auf Erden. Denn er ist die Weisheit des Vaters, und sie geisten einen Geist, das heißt eine Minne, die ein Band ihrer beiden ist, wie auch aller Heiligen und aller guten Menschen im Himmel und auf Erden;[430]) und ferner die Weise, die er besaß kraft göttlicher Gaben und kraft seiner geschaffenen Menschennatur.[430])

Die innere Weise Christi ist Demut, die Form der äußeren Werke Christi ist Gelassenheit. Der Zweck seiner Ankunft im Innenleben ist, uns zu Einheit und Ähnlichkeit zu erziehen: Einheit mit Christus in der Weise, Ähnlichkeit in der Form der Werke. Beweggrund für alles ist die Liebe. So sind auch für den Menschen Demut, Geduld und Liebe Hauptwurzeln und Anfänge aller Vollkommenheit.[431]) — Die Ankunft Christi wirkt auf die Seele wie die Sonne, wenn sie ihre Strahlen und ihr Licht in ein tiefes Tal sendet, hinab zwischen zwei hohe Berge. Wenn die Sonne dann in der Scheitelhöhe des Firmamentes steht, daß sie den Grund und den Boden des Tales bescheinen kann, so hat das eine dreifache Wirkung; denn das Tal wird heller und die Bergwände werfen das Licht zurück; es wird stärker erwärmt und es wird fruchtbarer als flaches, ebenes Land.[432]) Der demütige Mensch ist wie das tiefe Tal. Christus ist eine Sonne der Gerechtigkeit wie auch der Barmherzigkeit, die in der Scheitelhöhe des Firmaments steht, das ist zur rechten Hand des Vaters, und die auf den Grund des demütigen Herzens scheint; denn Christus wird stets gerührt von unserem Jammer, wenn wir demütig unsere Not klagen und aufdecken. Dann steigen die zwei Berge auf, das heißt zweierlei Begierden: die eine, Gott würdig zu dienen und zu loben, die zweite, Tugenden zu erlangen in Edelheit. Diese zwei Berge sind höher als die Himmel, denn diese Begierden berühren Gott unmittelbar und drängen seine freigebige Milde. Alsdann kann sich die Mildtätigkeit nicht zurückhalten, sie muß sich ergießen, denn dann ist die Seele geschickt und empfänglich für weitere Gaben. Das sind die Ursachen der neuen Ankunft Christi in neuen Tugenden. Dann empfängt jenes Tal, das demütige Herz, drei Dinge. Es wird erleuchtet und lichter durch Gnade, feuriger durch Liebe und fruchtbarer an vollkommenen Tugenden und guten Werken.[432]) Auch hier ist zuerst die Berührung durch Gott zu konstatieren, auf welche der Mensch mit aufstrebender Begierde antwortet.

---

[431]) David VI, 19. Gstl. Hzt. I, 6.
[432]) David VI, 18 f. — Gstl. Hzt. I, 6.

Die Ankunft Christi soll unsere Sehnsucht sein.[433]) Aber die Sehnsucht allein genügt nicht. Sie muß sich in Taten wirksam erweisen. Habt ihr das erste erfüllt, und seid ihr sehend durch Gnade und Liebe, und habt ihr euer Vorbild Christus und seinen Ausgang recht und wohl betrachtet, dann erwacht in euch als Frucht der Liebe und durch das minnigliche Betrachten eures Bräutigams ein gerechtes Verlangen, ihm in Tugenden nachzufolgen. Dann spricht Christus in euch: „Gehet aus!" Dieses Ausgehen muß auf dreifache Art geschehen. Wir müssen ausgehen zu Gott, zu uns selbst und zu unseren Mitchristen und dies mit den Werken der Liebe und der Gerechtigkeit . . . Liebe und Gerechtigkeit, diese beiden legen ein Fundament im Reiche der Seele, darin Gott seine Wohnung aufschlagen soll, und dieses Fundament ist die Demut.[434])

Durch die Ausübung dieser drei Wurzeltugenden wird der Mensch Christus verähnlicht, und durch diese Ähnlichkeit begegnet er dem Menschensohne.

Im „Königreich der Liebhaber Gottes" findet sich eine leider nur zu kurze Abhandlung über die Bedeutung der theologischen Tugenden für das moralische Tugendleben des Menschen. Ruysbroeck äußert sich folgendermaßen:[435]) Der Anfang aller Gnaden und aller Gaben und aller göttlichen Tugend ist der göttliche Glaube, ein übernatürliches Licht und ein Fundament alles Guten. Wer immer es erreichen und ein Kind des ewigen Reiches sein will, muß die Natur auf den höchsten Gipfel führen, den die Natur erreichen kann, das heißt bedenken und erwägen, daß Gott Himmel und Erde aus Liebe um des Menschen willen erschaffen hat, daß er dem Menschen unzählige geistliche und leibliche Gaben gegeben und daß er für den Menschen gestorben

---

[433]) David VI, 23. -- Gstl. Hzt. I, 10.

[434]) David VI, 25. — Gstl. Hzt. I, 11.

[435]) David IV, 155 ff. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 13. — Dat beghin alre gracien, en alre gaven, ende alre godliker doechde, dat is godlic ghelove, ende dat is een overnatuerlic licht en een fondament alles goets. Wie dat si sijn, die dat vercrighen willen en kijndere sijn des ewichs rijcs, si moeten die nature voeren op dat hoechste dat nature gheleisten mach: dat is dat si proeven en merken hoe God hemelrike en ertrike ghescapen heeft van minnen omme des menschen wille; en dat hi den menschen hevet ghegeven menigherhande gaven, gheestelike en lijflike; en dat hi om des menschen wille ghestorven is; en dat hi hem alle sijn sonden vergheven wil, op dat hi penitencie doen wil; en dat hi hem godlike minne en alle doechde mildelike gheven wil; en dat hi hem selven hem gheven wil, ende al dat hi is, en al dat hi heeft, te enen ewighen ghebrukene in ewigher glorien, op dat hijs hem ghetrouwen dar, en hi hem dienen wil met vrien wille in gherechter ghehoirsamheit. Want God alle dinc ghedaen heeft van vrier goeden en mildicheiden, en sine nature is dat altoes ute vliete met allen sinen gaven in tijt en ewicheit, en dat hi alle dat hi ghegaeft heeft op heffe tote hem selven en voere in ewich ghebruken:

ist; daß er ihm auch alle seine Sünden vergeben will, wenn er nur Buße tun will; daß er ihm göttliche Liebe schenken und alle Tugenden liebreich verleihen will; daß er sich selbst ihm geben will und alles, was er ist und was er hat, zu ewigem Genuß in ewiger Glorie daraufhin, daß Gott ihm vertrauen darf und daß er Gott mit freiem Willen in gerechtem Gehorsam dient. Weil Gott alles aus freier Güte und Milde getan hat, und es seine Natur ist, allezeit auszufließen mit allen seinen Gaben in Zeit und Ewigkeit und alle diejenigen, denen er seine Gaben verliehen hat, aufzunehmen zu sich selbst und sie zu ewigem Genuß zu führen, darum sollen alle Menschen ihre Werke frei zur Ehre Gottes tun in wahrer Demut und in gerechtem Gehorsam und nichts vergolten zu bekommen heischen noch wollen, als was Gott geben will, denn er ist freigebig und mildtätig; bei ihm ist keines Menschen Dienst verloren noch vergessen. Das ist der höchste Gipfel, auf den der Mensch sich seiner Natur nach zu erheben vermag. Da nun die Natur versagt und nicht weiter vorzudringen vermag, kommt Gott mit übernatürlichem Lichte und erleuchtet den Verstand, so daß der Mensch mehr glaubt und vertraut, als man beschreiben kann. Und er erkennt und schaut das ewige Gut, das er erwartet, und hofft ohne jeden Zweifel, daß er das auch erhalten wird, was er glaubt und schaut. Und hieraus entspringt eine fühlbare Liebe, die in Freiheit mit Gott vereinigt ist. Das sind die drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, und mit ihnen kommt der Heilige Geist in des Menschen Seele als eine lebendige Quelle, die in sieben Bächen ausströmt, sieben göttlichen Gaben, die die Seele zieren, ordnen und vollenden zum ewigen Leben.

Das erste, was der Heilige Geist in der übernatürlich erleuchteten Seele auslöst, ist ein Gefühl der Furcht, das im Glauben geschaute Gut zu verlieren und der Wunsch und das

---

daer omme sal die mensce alle sine werke met vriheiden doen ter eren Gods, in ghewarigher oetmoedicheit en in gherechter ghehoirsamheit, en niet daer om eyschen noch willen dan dat God gheven wil: want hi is liberael en milde; niemans dienst en mach an hem verloren bliven noch vergheten. Aldus hevet die mensche die nature op dat hoechste ghevoert dat nature gheleysten mach. Daer die nature ghebrect en niet vordere en mach, daer comt God met overnatuerliken lichte ende verclaert dat verstennisse, soe dat die mensche meer gheloeft en ghetrouwet dan men bescriven mach. En hi merct en aensiet dat ewighe goet dies hi wachtende is, en hopet sonder allen twivel dat te vercrighene dat hi gheloeft en dat hi aensiende is. Hier ute onspringhet ene ghevoelike liefde, diene in vriheiden met Gode verenighende is. Dit sijn drie godlike doechde: Ghelove, Hope en Minne. Hier met comt die heylighe Gheest in des menschen siele, alse ene levende fonteine uutvlietende met seven rivieren: dat sijn die seven godlike gaven die de ziele chieren, en ordineren, en volvoeren in dat ewighe leven.

Verlangen, aus heiliger Verehrung für Gott und seine heilige Menschheit sich ihm dem Leben und den Werken nach ganz zu verähnlichen.[436]) Das Spiel der Liebe nimmt seinen Fortgang. Es entsteht aus dieser liebenden Furcht die wahre Demut und ein aufrichtiges Gefühl der Niedrigkeit, das darin besteht, daß der Mensch deutlich den Gegensatz sieht zwischen der Größe Gottes und seiner eigenen Kleinheit, zwischen der Weisheit Gottes und der eigenen Unwissenheit, zwischen dem Reichtum und der Freigebigkeit Gottes und der Armut und Dürftigkeit, die er in sich selbst vorfindet.[437]) Die Demut ist für Ruysbroeck die Wurzel und der sichere Untergrund aller Tugenden und jedes geistlichen Baues.[438]) In diesem Fundament soll Gott seine Wohnung aufschlagen.[439]) Dieser Grund hat keinen anderen Grund als Christus, den starken Felsen. Er ist sein Fundament. Wer darauf Tugenden aufbaut, kann nicht irregehen.[440])

Die Demut als geistlicher Untergrund ist der erste Habitus einer Tugend. Ruysbroeck unterscheidet Tugendwerke, Tugend, die geistiger Besitz geworden,[441]) sich aber noch in Werken offenbart, und Tugend, die über jegliche Übung in bloße Liebe erhoben ist.[442]) Ein wichtiges Moment ist ihm in jedem Stadium des inneren Lebens das Bewußtwerden dessen, was Gott durch Gnade bereits in der Seele gewirkt hat. Das erste, was dem Menschen übernatürlich zum Bewußtsein kommt, ist der Abstand, der zwischen ihm und Gott besteht, die eigene Niedrigkeit und Geringheit Gott gegenüber. Dieses Gefühl kann nicht stark genug sein; der Mensch soll nach Ruysbroeck sein Tugendleben auf einen unermeßlichen Abgrund gründen.[443]) Das Bewußtwerden seiner Stellung Gott gegenüber ist die Frucht der Gabe der Furcht Gottes. Aus der Furcht Gottes und der durch sie bewirkten demütigen Gesinnung und Einsicht des Menschen geht

---

[436]) David IV, 157. -- Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 14.
[437]) Ebd.
[438]) David IV, 42. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12. -- Want si is wortele en bodem, sonder gront, van allen doechden en van allen hemelschen sanghe.
[439]) David VI, 25. — Gstl. Hzt. I, 11.
[440]) David VI, 27. — Gstl. Hzt. I, 12. — Vgl. Thomas v. Aquin, II a II ae, qu. 161, art. 5.
[441]) David VI, 31. -- Gstl. Hzt. II, 17.
[442]) David VI, 90 f. — Gstl. Hzt. II, 29.
[443]) David IV, 42. -- Sieben Stufen Kap. 12. Auf einen „bodem sonder grond". Ferner David IV, 284. Bch. v. d. 4. Versuchg. En hier mede . . . gaen wi met Christo neder in die grondelose diepheit, die nemmermeer vergront en wert . . . op dese nederheit mach hi fonderen een hoghe leven. -- David VI 201. Glänzender Stein Kap. 3. En hier om soe moeten wi alle onse leven fonderen op enen grondelosen abis, soe moghen wi ewelic in minnen sinken, en ontsincken ons selven in die grondelose diepheit.

die gehorsame Unterwerfung des eigenen Willens unter den Willen Gottes und unter alle seine Ratschlüsse und die Verleugnung des eigenen Willens hervor. Durch die Verleugnung der eigenen Wünsche ist die vis irascibilis der Vernunft gänzlich unterworfen und an Gott gebunden. Die positive Unterwerfung unter den Willen Gottes ist vollzogen.[444]) Wenn der Mensch auf diese Weise wohlgeordnet ist nach seinen widerstrebenden Kräften, dienstbereit und Gott gehorsam unterworfen, dann ist Gott bereit, ihn mit weiteren Tugenden zu zieren. Er verleiht ihm dann die Gabe der Frömmigkeit und der barmherzigen Liebe. Aus ihr gehen die Werke der Barmherzigkeit gegen den Mitmenschen und die Gefühle des Mitleids mit dem Leiden Christi hervor und bewirken den Habitus der Geduld in eigenen Leiden, der Sanftmut und der Güte[445]) und nuterwerfen die begehrende Kraft. — Nun sendet Gott der vernünftigen Kraft das Licht der Wissenschaft, damit sie unterscheiden lerne, wann sie Werke der Tugend ausüben soll, wann sie solche aber auch unterlassen darf. Denn Tugendhaftigkeit ist Freiheit von allem Unmaß in der Betätigung der Kräfte. Mäßigkeit und Nüchternheit sind die Folgen dieser Gabe. Sie scheiden die höheren Seelenkräfte von den sinnlichen Kräften[446]) und bewirken Reinheit und Lauterkeit der Seele und des Leibes.[447]) Durch die Gaben des Heiligen Geistes und den durch sie bewirkten, ihnen entsprechenden Tugendhabitus werden die entgegengesetzten Todsünden restlos aus der Seele vertrieben.[448]) Das eigentliche Ziel des Tugendstrebens ist nicht so sehr die Mannigfaltigkeit der Tugendwerke; wertvoller und Christi „Weise" entsprechender ist, daß der Mensch in Gott ruhen lerne über allem Eifer, über allen Kreaturen und über allen göttlichen Gaben, über allen Tugendwerken und über aller Gefühlserhebung, die Gott der Seele und dem Leibe eingießen kann. Nicht in den Boten Gottes soll der Mensch seine Ruhe finden, d. h. in seinen Gaben, auch sich nicht

---

[444]) David IV, 157 ff. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 14.

[445]) Es kommt hier sehr stark die Ansicht Ruysbroecks zum Ausdruck, daß eigentlich Gott es sei, der unsere guten Werke wirkt. „Sein Geist und seine Gnade wirken alle unsere guten Werke, und zwar eigentlicher als wir selbst." David IV, 45. Sijn gheest, en sijne gracie, werct alle onse goede werke eygheliker dan wi selve doen. — Sieben Stufen Kap. 12. David III, 68. — Buch v. d. 12 Tug. Kap. 6. — En die mensche heeft God in sinen werken en in allen steden; en alle des menschen goede werken werct God. Want die dat werc saket, des is dat werc eyghentliker en wercliker, en die werket dat werc principaliker. Meynen wi dan Gode en minnen alleen puerliken in onse werken inder waerheit, soe moet hi allene onse werke werken principalic.

[446]) David VI, 36. Gstl. Hzt. I, 21.

[447]) David VI, 39. Gstl. Hzt. I, 22.

[448]) David VI, 25 ff. Gstl. Hzt. I, 12—22. Näheres s. unten „Gaben des Heil. Geistes".

damit begnügen, Boten zu Gott zu schicken: gute Meinung, Liebe und Verlangen; sondern über all dem soll die Seele in ihrem Geliebten ruhen über aller Mannigfaltigkeit.[449]) Wer so lebt, der begegnet Christus, weil er Christus auf seinem Wege und in seiner Weise entgegengegangen ist. Christus begegnen heißt aber, ihm ähnlich sein im Werk und eins mit ihm sein der inneren Weise nach.

b) Das „innige Leben". (dat ynnighe leven.)

(Beschrieben nach der „Geistlichen Hochzeit".)

Das wirkende Leben hatte zum Ziel, die Einheit und Ähnlichkeit mit Christi Weise und Werk zu erreichen. Die drei kennzeichnenden Züge sind: Liebe als Motiv, Demut als innere Form und Gerechtigkeit, Maß und Gelassenheit als äußere Form der Werke. Es offenbart sich nun hier ein neues Gesetz des inneren Lebens, dieses nämlich, daß der jeweiligen sittlichen Höhe eine entsprechende Verstandeserkenntnis parallel geht, ein Gesetz, das in dem doppelten Ursachestreben des Menschen, dem sittlichen und intellektuellen, seinen Grund hat und die Einheit und Harmonie von Wille und Verstand letztlich bezweckt. Jeder ist nach der Größe seines Hungers, seiner Liebesungeduld und der Hoheit seiner Tugenden auch erhaben, edel, vortrefflich und erleuchtet.[450]) Im Buch von den 12 Tugenden[451]) spricht Ruysbroeck den Gedanken in Beziehung auf das Ziel der Mystik noch klarer aus: Soviel und nicht ein Haar mehr oder weniger geht Gott mit all seinem Reichtum in dein Inneres ein soviel du dir selbst stirbst, soviel lebt Gott in dir. Diese Feststellung ruft eine andere Frage auf, die mit der genannten in engem Zusammenhang steht, die Frage nach dem Primat von Erkenntnis oder Liebe in der Mystik.

Ruysbroeck scheint, wenn wir uns an frühere Äußerungen erinnern, zunächst der Meinung, daß der Liebe der Vorrang gebühre. Wo aber der Verstand draußen bleibt, da gehen Liebe und Verlangen ein.[452]) Begierde und Verlangen unterstehen sich

---

[449]) David VI, 49. Gstl. Hzt. I, 25.

[450]) David IV, 224 f. Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29. Want na yeghewelcs hongher, ende ongheduer, en hoecheit in doechden, soe is hi edel ende hoghe. Augustinus betrachtet in De quantitate animae cap. 33. quid anima in corpore valeret, quid in se ipsa, quid apud Deum, cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque omne bonum. Vgl. auch Anselm v. Canterbury, Proslogium cap. 14.

[451]) David III, 50. — Buch v. d. 12 Tug. Kap. 4. Also vele als ghi uut gaet uwes selfs en alre dinghen, recht alsoe veel (noch meer noch min) soe gaet God in u met allen den sinen: want alsoe vele als ghi uwes selfs sterft, alsoe veel leeft God in u.

[452]) David VI, 50. — Gstl. Hzt. I, 26.

das, was die erleuchtete Vernunft nicht erreichen kann, mit dem Geschmac kzu durchdringen und zu empfinden.[453]) Weiter aber bezeichnet Ruysbroeck die Liebe als Weg zur Erkenntnis. Liebe führt in den Abgrund, darin sich die Verborgenheit Gottes offenbart.[454]) Solange Liebe und Begierde der erleuchteten Vernunft untertänig sind, können wir große Dinge tun.[455]) Durch die Minne werden wir in die offene Nacktheit unseres Geistes erhoben.[456]) Schließlich, und zwar je höher der Weg der Mystik führt, kommt immer deutlicher die Annahme der Wechselwirkung von Liebe und Erkennen zum Ausdruck,[457]) und damit schließt sich Ruysbroeck der von Augustinus[458]) begründeten und seit ihm in der Geschichte der Mystik als Mittelstellung zwischen extremem Intellektualismus und Voluntarismus auftretenden Meinung an, daß Lieben und Erkennen reziproke Werte seien.[459]) Diese Ansicht entspricht auch der Formulierung des Wesens der Seligkeit durch die Kirche in der Bulle Benedikts XII. von der visio beatifica, nach welcher die Seligkeit in visio und fruitio Dei besteht, eine Ansicht, die Ruysbroeck wiedergibt mit den Worten, daß S c h a u e n und G e n i e ß e n die Seligkeit Gottes und seiner Heiligen ausmache.[460])

Der im wirkenden Leben erreichten sittlichen Höhe entspricht demgemäß eine erhöhte Tätigkeit der höheren Seelenkräfte. Der Grund dafür ist nichts anderes als die fortwährende Berührung Gottes im Innern der Seele[461]) durch die Gaben des Heiligen Geistes, denen der Mensch den Habitus aller Tugenden verdankt,

---

453) David IV, 99. — Sieben Schlösser Kap. 17. En die begerte wilt bevinden en doersmaken al dat verlichte redene bekennen en mach.

454) David IV 287. — Buch von den vier Versuchungen. (Arnold 105.)

455) David IV, 95. — Sieben Schlösser Kap. 15. Alsoe langhe alse minne en begheren onderdenich sijn der verlichter redenen, soe moghen wi grote werke werken.

456) David VI, 219. — Glänz. Stein Kap. 9. Overmits minne verhaven in die opene bloetheit onser ghedachten.

457) David VI, 156. Gstl. Hzt. II, 68. — Na diere maten dat die locht wert verclaert van claerheit der sonnen, daer na wert die hitte groet. . . . Eest dat onse redene en onse verstaen aldus verlicht wert, te bekennene met onderscede godlike waerheit, soe wert de wille, dat is de minnende cracht, verhit in riken utevloyene in trouwen en in minnen inder ghemeenheit. Want dese gave sticht in ons een wide ghemeyne minne, overmits kennisse der waerheit dat wi vercrighen ute hare claerheit.

458) Vgl. Tract. 96 in Joan. n. 4 u. tr. 97 en 1.

459) Vgl. hierzu J. Bernhart, Geschichte d. philos. Mystik des Mittelalters, die im Sachregister unter Ethos und Erkenntnis angegebenen Stellen.

460) David IV 233 o. Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 31 und Dav. VI 182. — Gstl. Hzt. III 1.

461) David VI 63. - Gstl. Hzt. II 7. David VI 128. — Gstl. Hzt. II, 51. één roeren ofte gherinen.

sein lautes Rufen[462]) und Auffordern, zu sehen und zu nehmen, was sich ihm darbietet. Der Berührung antwortet sogleich ein unwiderstehlicher Drang, Christus zu schauen und zu erkennen, wie er in sich ist. Wenn er ihn auch aus den Werken kennt, so dünkt das nicht genug.[463])

Ähnlich wie im wirkenden Leben vollzieht sich auch im innigen Leben die Annäherung an Gott. Die gleichen drei Bedingungen werden gestellt: vorausgehende Gnadenwirkung, Abkehr und Freiheit des Herzens — jetzt nicht mehr von der Mannigfaltigkeit gottfremder Bilder und von aller Anhänglichkeit an die Geschöpfe — und die freie Zukehr des Willens und die Sammlung aller Kräfte in der Einheit des Wesens, deren sich die vernünftige Kreatur bewußt werden muß, auf daß sie, einströmend in die Einheit Gottes (enicheit Gods) und in die Einheit des Geistes (enicheit der ghedachten), übernatürlicherweise der hohen Natur Gottes teilhaftig werde und sie besitze.[464])

Wir müssen uns hier daran erinnern, was unter dieser „Einheit Gottes" einerseits und der „Einheit des Geistes" anderseits zu verstehen ist. Wie bereits früher ausgeführt, versteht Ruysbroeck unter der „Einheit Gottes" die einfache Natur, das Wesen Gottes abgesehen von den innergöttlichen Vorgängen, die Gottheit in ihrer Ruhe. Die „Einheit des Geistes" ist das Abbild der „Einheit Gottes" im Menschen und stellt, wie diese der „Grund der Gottheit" ist, einen „Grund der Seele" dar. Dieser „Seelengrund", der als die „Einheit des Geistes" schon rein natürlich ein Bild Gottes ist, wird übernatürlich geziert und in Besitz genommen[465]) durch das Anfangmachen mit allen Tugenden[466]) im wirkenden Leben. Als Ziel des innigen Lebens nennt Ruysbroeck nun dieses: Wir wollen nun sehen, wie diese drei Einheiten, (nämlich Einheit des Wesens, der obersten Kräfte und des Herzens, die zusammen den „Seelengrund" ausmachen) noch herrlicher geschmückt und zu einem noch edleren Besitz werden durch die „innige Übung" in Verbindung mit dem „wirkenden Leben".[467]) Das „Gefäß" der Seele soll aufnahmebereit gehalten werden durch Demut und Geduld und Selbstverleugnung und Vertrauen, jedoch unbekümmert darum, ob Gott geben oder vorenthalten will . . . Wenn das Gefäß bereit ist, gießt man edle

---

[462]) David IV, 55. — Sieben Stufen Kap. 14. Hi roept in ons met luder stemmen.

[463]) David VI 49. — Gstl. Hzt. I 26. Al kent hine in sinen werken, dat en dunct hem niet ghenoech.

[464]) David VI, 55. — Gstl. Hzt. II, 1.

[465]) David VI, 57. — Gstl. Hzt. II, 2.

[466]) David VI, 10. — Ebd. I, 1.

[467]) David VI, 58. — Gstl. Hzt. II, 2.

Flüssigkeit hinein. Es gibt kein edleres Gefäß als die minnende Seele, keinen heilsameren Trank als die Gnade Gottes ... So soll der Mensch ... über sich selbst und über allen Dingen in der hohen Einheit ruhen, wo Gott und der minnende Geist unmittelbar vereint sind.[468])

Während im wirkenden Leben vorwiegend die Werke der Frömmigkeit und der Tugend geübt wurden und damit eine Ähnlichkeit mit den Werken Christi, des Bräutigams unserer Seele, bewerkstelligt wurde, ist Zweck und Ziel der innigen Übung bereits die mystische Erkenntnis des Bräutigams, wie er in sich ist, und die mystische Vereinigung mit ihm im übernatürlichen Seelengrunde, der durch die Gnade Gottes und die Tugendwerke des wirkenden Lebens schon vorbereitet ist.

Damit der Mensch sich seiner „Einheit" bewußt werde, muß er von der Mannigfaltigkeit befreit werden. Die Mannigfaltigkeit seines Wirkens ist schon aufgehoben im Habitus der Tugend, welcher bedeutet, daß der Mensch, welche Werke der Tugend er auch immer übe oder unterlasse, doch stets in der Einheit aller Tugenden feststeht, daß er die Tugend in Freiheit von der Verpflichtung zu den Werken besitzt. Im innigen Leben wird die Einheit der Geisteskräfte angestrebt, und sie wird bewerkstelligt durch die gleichen Mittel, wie wir sie im wirkenden Leben wirksam sahen: Berührung durch Gott, zu Gott hinstrebende Begierde des Menschen, Wirksamkeit des Heiligen Geistes und „Ankunft Christi" in den einzelnen Kräften. Das Bewußtwerden dieser inneren Einheit ist ein erstes Ziel des innigen Lebens. Hierzu wird der Mensch von Gott selbst Schritt für Schritt in strengster Folge geführt.

Wen Gott zu tieferer Erkenntnis und größerer Vereinigung und Verähnlichung berufen hat, zu dem spricht er durch das in dem Menschen geweckte Verlangen: Steige eilends herab, denn heute muß ich in deinem Hause wohnen. (Luk. 19, 5.)[469]) Durch „Liebe und Verlangen" soll der Mensch herabsteigen in den Abgrund der Gottheit, was keinem bloß von geschaffenem Lichte erleuchteten Verstande möglich ist. — Wo aber der Verstand draußen bleibt, da gehen Verlangen und Minne ein.[470]) Verlangen und Minne sind die Brücke, über die der Mensch in ein neues Reich schreitet, das er in seiner Seele nachzubilden berufen ist. Es beginnt nun das innige oder (gott-) begehrende Leben.

Die kluge Jungfrau, d. i. die reine Seele, die den irdischen Dingen entsagt hat, und in Tugenden Gott lebt, hat zu der Lampe

---

[468]) David VI, 59. Gstl. Hzt. II, 2. Aldus sal die mensce rasten ... boven hem selven, en boven alle dinc in die hoghe enicheit, daer God en die minnende gheest gheenicht sijn sonder middel.

[469]) David VI, 50. Gstl. Hzt. I, 26.

[470]) Ebd.

eines unbefleckten Gewissens im Gefäß ihres Herzens auch das Öl der Liebe und der göttlichen Werke genommen ... Aber wenn Christus, der Bräutigam, seinen Trost und den erneuten Erguß seiner Gaben zurückhält, dann wird die Seele schläfrig, sie schlummert ein und wird träge. Mitten in der Nacht, da man es am wenigsten wähnt und vermutet, ertönt ein geistiger Ruf in der Seele: Sehet, der Bräutigam kommt. Gehet aus, ihm entgegen. ... Mit diesen Worten lehrt uns Christus vier Dinge. Erstens will er, daß unser Verstand mit übernatürlichem Lichte erleuchtet werde. „Sehet"! ... Zweitens zeigt er uns, was wir sehen sollen, nämlich die innere Ankunft unseres Bräutigams, der ewigen Wahrheit ... Drittens befiehlt er uns, „auszugehen" durch die innerliche Übung der Gerechtigkeit ... Im vierten Punkt zeigt er uns das Ziel und das Warum des Ganzen, nämlich die Begegnung mit unserem Bräutigam Christus in der genießenden Einheit der Gottheit.[471])

Soll einer in der innigen Übung übernatürlicherweise „sehen", so gehören notwendig drei Dinge dazu. Das erste ist das Licht der göttlichen Gnade, und zwar in höherem Grade als man es fühlen kann im äußeren tätigen Leben ohne inneres Feuer. Das zweite ist das Ausschlagen (gott-) fremder Bilder und die Ledigkeit des Herzens, sodaß der Mensch frei und bilderlos ist und losgelöst von allen Geschöpfen und ihrer ledig. Das dritte ist die freie Zukehr des Willens mit Sammlung aller Kräfte, leiblicher sowohl wie geistiger, entkümmert von jeder ungeordneten Liebe,[472]) einströmend in die Einheit Gottes (enicheit Gods) und in die Einheit des Geistes (enicheit der ghedachten), auf daß die vernünftige Kreatur übernatürlicherweise der hohen Natur Gottes teilhaftig werde und sie besitze.[473])

Aus dem Grunde der Seele, aus jener Einheit, wo der Geist über sich selbst in Gott ruht, spricht Christus, das Licht des Vaters: Sehet! Dieses Sprechen Christi in uns ist nichts anderes als ein Einströmen seines Lichtes und seiner Gnade. Diese Gnade ergießt sich in uns in die Einheit unserer obersten Kräfte und unseres Geistes, aus der durch den Antrieb der Gnade die höchsten Kräfte tätig in allen Tugenden ausströmen und in die sie im Banne der Minne wieder einkehren. In dieser Einheit liegt die

[471]) David VI, 54. — Gstl. Hzt. II, Vorrede.

[472]) David VI, 55 ontcommert; Lambert übersetzt „ein Unbewußtsein von jeglicher ungeordneten Liebe". (Surius: Tertium est, libera voluntatis applicatio sive conversio cum virium cunctarum tam spiritualium quam corporalium collectione coniuncta, et ab omni amore inordinato penitus absoluta, atque ita in divinitatis et mentis suae profluens unitatem, uti hoc pacto creatura rationalis sublimem Dei consequatur supraque naturam possideat unitatem.)

[473]) David VI, 55. — Gstl. Hzt. II, 1.

Kraft, Anfang und Ende aller natürlichen und übernatürlichen Tätigkeit des Geschöpfes soweit sie geschöpflicherweise mit Hilfe der Gnade, der göttlichen Gaben und aus eigener Kraft gewirkt wird. Und Gott gießt deshalb seine Gnade in die Einheit der obersten Kräfte, damit der Mensch durch die Kraft, den Reichtum und den Antrieb der Gnade allzeit Tugend übe; denn Gott gibt Gnade zum Wirken, und sich selbst über allen Gnaden zum Genießen und Ruhen. Die Einheit unseres Geistes das ist unsere Wohnung in göttlichem Frieden und im Reichtum der Liebe; und alle Mannigfaltigkeit der Tugenden sammelt sich dort und lebt dort in der Einfachheit des Geistes . . . Die Gnade Gottes, . . . ein inwendiges Treiben und Jagen des Heiligen Geistes, . . . fließt von innen, nicht von außen, denn Gott ist uns inwendiger, als wir es uns selbst sind . . .. Und deshalb kommen die Gnade und alle göttlichen Gaben und das Einsprechen Gottes von innen, in der Einheit unseres Geistes, nicht von außen, in der Phantasie mit sinnlichen Bildern.[474]) Daraus erklärt sich, was unter dem „Sehen" zu verstehen ist, zu dem Ruysbroeck Christus am Anfang der innigen Übung die Seele auffordern läßt. Drei Dinge machen den Menschen sehend in der innigen Übung. Das Erste ist das Einleuchten der Gnade Gottes. Die Gnade Gottes in der Seele ist gleich einer Kerze in der Laterne . . .; denn sie erhellt, verklärt und durchleuchtet das Gefäß, d. h. den Gott zugekehrten Menschen. Die Einstrahlung der Gnade Gottes erfaßt und bewegt blitzschnell den Menschen inwendig von innen, und dieses schnelle Bewegen ist das erste, das uns sehend macht. Aus diesem raschen Bewegen Gottes geht das Zweite durch Mitwirkung des Menschen hervor, nämlich die Sammlung aller inneren und äußeren Kräfte in der Einheit des Geistes und im Banne der Liebe. Das Dritte ist die Freiheit, sodaß der Mensch bilderlos und ungehindert Einkehr in sich halten kann, so oft er will und so oft er seines Gottes gedenkt. Das heißt, daß der Mensch gleichgültig sei gegen Angenehmes und Trauriges, gegen Gewinn und Verlust, gegen Erhöhung und Erniedrigung, gegen fremde Sorgen, gegen Freude und gegen Furcht und von keinem Geschöpf gefangen sei. Diese drei Dinge machen den Menschen sehend in der innigen Übung.[475])

Wären auch die Augen klar und das Gesicht scharf, ohne minnelichen, anziehenden Gegenstand würde das scharfe Sehen . . . nichts nützen . . . Und deshalb zeigt Christus den erleuchteten Augen des Verstandes, was wir sehen sollen, nämlich die innere Ankunft Christi, unseres Bräutigams . . . Sie ist dreifach . . .

---

[474]) David VI, 60. Gstl. Hzt. II, 3.
[475]) David VI, 61. Ebd. II, 4.

Durch jede dieser Ankünfte wird der Mensch in eine höhere Lebensstufe . . . erhoben . . . Die erste Ankunft Christi in der innigen Übung treibt und jagt den Menschen fühlbar von innen und zieht den Menschen mit allen seinen Kräften aufwärts zum Himmel und fordert ihn auf zur Einheit mit Gott. Dieses Treiben und Ziehen verspürt man im Herzen und in der Einheit aller körperlichen Kräfte, besonders aber in der begehrenden Kraft. Diese Ankunft treibt und wirkt im niederen Seelenteil des Menschen, denn der muß vollständig gereinigt, geziert, entflammt und nach innen gezogen werden. Dieses innere Drängen Gottes, es gibt, es nimmt, es macht reich und arm, stark und schwach, es läßt hoffen und verzweifeln, es erzeugt Hitze und Kälte. Die Gaben und Werke voller Gegensätze, die hier vorkommen, lassen sich mit keiner Zunge beschreiben. Diese Ankunft mit ihren Übungen zerfällt in vier Weisen, eine höher als die andere, wie wir später zeigen werden.[476])

Die zweite Art der inneren Ankunft Christi . . . das ist das Einströmen in die höchste Kraft der Seele mit den Reichtümern göttlicher Gaben . . . Dieses Einströmen Gottes in uns fordert von uns ein Ausströmen und Zurückfluten jenes ganzen Reichtums in den gleichen Grund, von dem das Fluten ausgegangen ist. In diesem Einströmen verleiht und zeigt Gott große Wunder; aber er fordert von der Seele all seine Gaben zurück weit über all das hinaus, was das Geschöpf zu leisten vermag . . . Hiermit werden die drei obersten Kräfte der Seele (Gedächtnis, Verstand, Wille) geschmückt.[477])

Die dritte Art der inneren Ankunft unseres Herrn ist ein inneres Berühren . . . in der Einheit des Geistes, wo die obersten Kräfte der Seele sind, von wo sie ausströmen, wohin sie zurückkehren, und wo sie ewiglich vereint innebleiben, vermöge des Bandes der Liebe und der natürlichen Einheit des Geistes. Diese Ankunft bewirkt die innigste und höchste Form des innigen Lebens; und hiermit wird die Einheit des Geistes auf mannigfaltige Weise geschmückt.[478])

Bei jeder Ankunft fordert Christus ein besonderes „Ausgehen“ unser selbst durch ein Leben nach der Weise seiner Ankunft . . . Widerstehen wir aber dem Geiste Gottes durch Unähnlichkeit im Wandel, so verlieren wir den inneren Antrieb.[479])

---

[476]) David VI, 63. Gstl. Hzt. II, 5.
[477]) David VI 63. — Gstl. Hzt. II 6.
[478]) David VI, 64. Gstl. Hzt. II, 7.
[479]) David VI, 64. Gstl. Hzt. II, 7.

α) Die erste Ankunft Christi.

Die erste Weise begründet die Innigkeit . . . (ynnicheit). Sie ist zu vergleichen mit dem Lichte und der Kraft der Sonne, die in einem Augenblick von da, wo sie aufgeht, die ganze Welt erleuchtet, durchstrahlt und erwärmt. Also gleicherweise strahlt und scheint die ewige Sonne Christus, die im höchsten Teil des Geistes wohnt, und sie erleuchtet und entzündet den niederen Teil des Menschen, das heißt das leibliche Herz und die sinnlichen Kräfte; und das vollzieht sich schneller als in einem Augenblick, denn Gottes Werk ist schnell . . . Die Sonne, die in Oberland [480]) (die scijnt in overslant, inmitten die werelt), das mitten in der Welt liegt, auf das Gebirge scheint, bringt da frühen Sommer und reift da viele gute Früchte und einen starken Wein und erfüllt das ganze Land mit Freude. Die gleiche Sonne sendet ihre Strahlen nach Niederland (in nederlant), das am Ende der Welt liegt. Diese Gegend ist kälter . . ., zwar bringt die Sonne auch da viele gute Früchte hervor, aber man findet dort wenig Wein. — Die Menschen, die im niederen Teil ihres Selbst bei den äußeren Sinnen wohnen (jedoch mit guter Meinung, in sittlichen Tugenden, mit äußeren Übungen und in der Gnade Gottes), die bringen auf mannigfache Art viele gute Tugendfrüchte, aber den Wein der inneren Freuden und des geistigen Trostes verspüren sie kaum. Der Mensch aber, der den Schein der ewigen Sonne, die Christus selbst ist, fühlen will, muß sehend sein und auf dem Gebirge im Oberland wohnen mit Sammlung all seiner Kräfte und muß ein zu Gott erhobenes Herz haben, frei und entkümmert von Freude und Leid und von allen Geschöpfen. Da scheint Christus, die glorreiche Sonne und die göttliche Klarheit, erleuchtet, durchstrahlt und entzündet . . . in der Kraft seines Geistes das freie Herz und alle Kräfte der Seele . . . mit der gewaltigen Feuersglut seiner inneren Ankunft. Und er spricht: . . . Gehet hinaus mit Übungen nach der Weise dieser Ankunft.[481])

Die erste Wirkung dieser Feuersglut ist die Einheit des Herzens.[482]) Dieses Feuer macht Eins- und Gleichsein in allen Dingen, die es zu bewältigen und zu überformen vermag. Einheit ist da, wenn der Mensch sich mit allen seinen Kräften von innen gesammelt fühlt . . . Einheit bringt inneren Frieden und Ruhe des Herzens.[483])

---

[480]) Verkade erklärt diese Stelle folgendermaßen: Ruysbroeck denkt hier wohl an Deutschland im Gegensatz zu den Niederlanden, für die Deutschland ein „Oberland" ist, sonst hätte das „Mitten in der Welt" und „Ende der Welt" keinen Sinn. Vgl. Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistl. Hochzeit, S. 70.

[481]) David VI 66. Gstl. Hzt. II 8.

[482]) David VI 66. Gstl. Hzt. II 9.

[483]) Ebd.

Aus dieser Einheit geht Innigkeit hervor . . ., die besagt, daß der Mensch inwendig von innen in sein eigenes Herz gekehrt sei, damit er die Einwirkung und Einsprechung Gottes verstehen und fühlen kann. Innigkeit ist ein fühlbares Liebesfeuer, das der Geist Gottes entzündet hat und das den Menschen von innen schürt.[484])

Aus der Innigkeit geht eine fühlbare Liebe hervor, die das menschliche Herz und die begehrende Kraft der Seele durchzieht . . . Fühlbare Minne und Liebe ist ein sehnsüchtiges Verlangen, das man zu Gott hegt, als zu einem ewigen Gute, darin jegliches Gut beschlossen ist. Fühlbare Liebe verabschiedet alle Geschöpfe hinsichtlich der Freude, nicht insofern sie notwendig sind. Innige Liebe fühlt sich von innen berührt durch die ewige Minne, der sie sich immerdar weihen muß.[485]) Wenn das Feuer der Minne und der Liebe seine sehnsüchtige Flamme zum Himmel emporsendet, das ist Inbrunst . . . Inbrunst läßt Leib und Seele erblühen in Ehre und Verehrung für Gott und alle Menschen.[486]) Aus glühender Inbrunst geht Dankbarkeit hervor und minniglicher Lobpreis Gottes.[487]) Aus beiden erwächst zweierlei Weh: Pein des Herzens und des Verlangens. Das erste Weh ist, daß man zurückbleibt in Dank, in Lob, in Preis und im Dienste Gottes; das zweite, daß man nicht, wie man möchte, in der Liebe, in den Tugenden, in der Treue und in vollkommenen Sitten zunimmt, um würdig zu werden, Gott nach Gebühr zu danken, zu loben und zu dienen. Beide sind Wurzel und Frucht, Anfang und Ende aller inneren Tugend. Schmerz und Weh der Seele um das Zurückbleiben im Tugendleben und Gotteslob: das ist das höchste Werk dieser e r s t e n W e i s e inniger Übung.[488])

Ruysbroeck vergleicht die Seele in dieser ersten Weise mit einem Baume, der, angeregt von der Kraft und Wärme der Sonne, durch seine Wurzeln und seinen Stamm die Feuchtigkeit der Erde in seine Äste zieht; und hiervon kommt dann Laub, Blüte und Frucht. — Ähnliches geschieht, wenn Christus, die ewige Sonne, höher steigt und aufgeht in unseren Herzen, so daß es dort Sommer wird im Schmucke der Tugenden. Dann senkt er sein Licht und seine Wärme in unsere Begierde, zieht das Herz weg von aller Mannigfaltigkeit der irdischen Dinge und bewirkt Einheit und Innigkeit. Und er läßt das Herz wachsen und grünen durch innige Liebe und blühen durch verlangende Hingabe und Früchte bringen durch Lob und Dank, und er verleiht der Frucht ewige Dauer im ständigen, demütigen Weh ob unserer Unzulänglichkeit.[489])

---

[484]) David VI, 67. — Gstl. Hzt. II, 10.
[485]) David VI, 68. — Gstl. Hzt. II, 11.
[486]) David VI, 68. — Gstl. Hzt. II, 12.
[487]) David VI, 69. — Gstl. Hzt. II, 13.
[488]) David VI, 70. — Gstl. Hzt. II, 14.
[489]) David VI, 72. — Gstl. Hzt. II, 16.

Die zweite Weise . . . verstärkt durch Demut die Innigkeit . . . Wenn die Sonne immer höher steigt und in das Zeichen der Zwillinge tritt, . . . was Mitte Mai stattfindet, . . . dann wirft die Sonne ihre Strahlen auf die Erde und zieht die Feuchtigkeit hinauf in die Luft. Davon kommt dann Tau und Regen, und die Frucht gedeiht und vermehrt sich stark. — Ähnliches findet statt, wenn Christus, die klare Sonne, in unseren Herzen hoch über allen Dingen steht und wenn die Forderungen der leiblichen Natur, die dem Geiste widerstreiten, gut im Zaume gehalten werden und kluger Einsicht gemäß wohl geordnet sind; wenn die Tugenden zum geistigen Besitz geworden sind . . . und wenn durch die Glut der Liebe alle Lust und Ruhe, die man in den Tugenden genießt, mit Dank und Lobpreis Gott geopfert und dargebracht werden. Dann gibt es manchmal süßen Regen neuer innerer Tröstung und den himmlischen Tau göttlicher Süßigkeit. Dadurch wachsen alle Tugenden und verdoppeln sich, wenn es ordnungsgemäß zugeht . . . Durch diese . . . neue Ankunft Christi . . . wird der Mensch in eine höhere Weise versetzt, . . . und auf diesem Höhepunkt spricht Christus: Gehet aus nach der Weise dieser Ankunft.[490])

Aus dieser Süßigkeit entsteht eine Wollust des Herzens, und aller leiblichen Kräfte, sodaß es dem Menschen dünkt, er werde von innen von Gott umarmt in liebendem Umfangen . . . Diese Wollust ist ein Überfließen des Herzens, sodaß der Mensch sich nicht zu bezähmen weiß ob der Fülle der inneren Freude.[491]) Aus dieser Wonne geht die geistliche Trunkenheit hervor. Das ist, wenn der Mensch mehr fühlbare Lust und Wonne empfängt, als sein Herz und seine Begierde verlangen und umfassen können.[492]) Geistige Trunkenheit treibt den Menschen zu mancher fremden Handlungsweise. Einige drängt es vor Überfülle der Freude zum Singen und zum Lobe Gottes, andere läßt es große Tränen weinen vor Herzenslust. Bei diesem bewirkt es Rastlosigkeit in allen Gliedern, so daß er laufen, springen und tanzen muß. Bei jenem ist der Antrieb dieser Trunkenheit so groß, daß er Gebärden machen und in die Hände klatschen muß . . ., wieder ein anderer kann nur schweigen und zerfließen in Wonne an allen Sinnen. Bisweilen dünkt ihn, alle Welt empfinde das, was er empfindet, dann wieder meint er, daß niemand das empfinde, was ihn überkommen ist. Oft dünkt ihn, er könne weder, noch werde er diese süße Frucht jemals verlieren, zuweilen wundert er sich, daß nicht alle Menschen göttlich werden. Manchmal meint er, daß Gott ihm allein alles sei und niemand anderem soviel wie ihm. Bisweilen fragt er sich, was diese Wonne sein möge, oder woher sie komme,

---

[490]) David VI, 73. — Gstl. Hzt. II, 17 .
[491]) David VI, 74. — Gstl. Hzt. II, 18.
[492]) David VI, 74. Gstl. Hzt. II, 19.

oder was sich mit ihm ereignet habe. Das ist das wonnevollste Leben der körperlichen Empfindung nach, das der Mensch auf dieser Erde erlangen kann . . . Für alle diese mannigfachen Gaben . . . soll der Mensch den Herrn, der all dies vermag, mit demütigem Herzen loben und ihm danken . . . und sprechen: Herr, ich bin dessen nicht würdig, aber deiner grenzenlosen Güte und deiner Stütze bedarf ich.[493])

Demut ist gerade in diesem Zustande sehr notwendig. Denn die Menschen, denen diese Gaben verliehen werden, sind als Anfänger noch zart und brauchen deshalb noch Milch und Süßigkeiten, nicht starke Speisen, als da sind große Versuchungen und Gottverlassenheit.[494]) Diesem Mai des Seelenlebens drohen zwei Gefahren: Reif und Nebel. Reif, das ist: Etwas sein wollen oder wähnen etwas zu sein, oder etwas von sich halten oder meinen, man habe jenen Trost verdient oder sei dessen würdig . . . Nebel ist: Ruhen wollen in innerlichem Trost und innerlicher Süßigkeit. Das verdunkelt die Luft der Vernunft; und die (Seelen-) Kräfte, die geöffnet sein müßten, blühen und Frucht bringen sollten, schließen sich; und so verliert man die Erkenntnis der Wahrheit. Bisweilen behält man eine falsche Süßigkeit, die vom bösen Feinde kommt, und die schließlich den Menschen verführt.[495]) Ihr sollt darum das Beispiel der klugen Biene beherzigen und handeln wie sie: Sie wohnt in der Einheit inmitten der Versammlung ihrer Genossenschaft und fliegt aus (nicht im Sturme, sondern bei stillem, ruhigem Wetter und Sonnenschein) zu allen Blumen, wo Süßigkeit zu finden ist. Sie rastet auf keiner Blume und hält sich nicht auf bei ihrer Schönheit und Süßigkeit, sondern zieht Honig und Wachs aus ihr . . . und bringt es in die Einheit, die von sämtlichen Bienen gebildet wird . . . Der Weise wird wie die Bienen verfahren, er wird mit Überlegung, mit Vernunft und Unterscheidung zu allen Gaben und zu aller Süßigkeit fliegen, die er je kostete und zu allem Guten, das Gott ihm je erwiesen hat und . . . die ganze Fülle des Trostes und des Guten auskosten und auf keiner Blume der göttlichen Gaben ruhen bleiben. Vielmehr wird er mit Lob und Dank beladen in die Einheit zurückfliegen, wo er mit Gott ruhen und wohnen bleiben will in Ewigkeit. Das ist die zweite Weise der innigen Übung.[496])

Wenn die Sonne am Himmel ihren höchsten Stand erreicht und in das Zeichen des Krebses tritt . . ., dann ist die Hitze am größten im ganzen Jahr. Und die Sonne zieht die Feuchtigkeit hinauf, das Erdreich wird ganz trocken und die Frucht reift nun

[493]) David VI, 74. — Gstl. Hzt. II, 19.
[494]) David VI, 76. — Gstl. Hzt. II, 20.
[495]) David VI, 76. — Gstl. Hzt. II, 20.
[496]) David VI, 77. — Gstl. Hzt. II, 21 .

am besten. Ähnliches geschieht, wenn Christus, die göttliche Sonne, in unserem Herzen gleichsam bis zu seinem Scheitelpunkt aufgestiegen ist, d. h. über alle Gaben, Tröstungen und Süßigkeiten, die wir von ihm empfangen können, sodaß wir bei keiner Freude, die Gott in unsere Seele einsenken kann, ruhend verbleiben, wie groß sie immer sein mag. Dann ist Christus aufs höchste gestiegen und will alle Dinge, d. h. alle unsere Kräfte in sich hineinziehen ... Hieraus entspringt die dritte Weise ...[497]) Der Beginn dieser Weise besteht darin, daß Gott das Herz, die Begierde und alle Kräfte der Seele aufwärts zum Himmel zieht, und sie auffordert, sich mit ihm zu vereinigen ... Hier entfaltet sich das Herz in Freude und Verlangen, und alle Adern öffnen sich, und alle Seelenkräfte sind bereit und begehren das zu vollbringen, was Gott und seine Einheit heischen ... Dadurch wird der Mensch von innen im Herzen verwundet und fühlt die Verletzung der Liebe. Von der Liebe verwundet zu sein, ist das süßeste Gefühl und die schwerste Pein, die man tragen kann ... Die geistige Wunde verursacht Wohl und Wehe zugleich. Christus aber, die wahrhafte Sonne, strahlt und scheint ... in das verwundete, ihm geöffnete Herz und fordert es von neuem zur Einheit auf, und das erneuert die Wunde und alle Verletzungen.[498]) — Wenn des Herzens Innerstes und des Lebens Ursprung von der Liebe verwundet sind und man das, was man über alles begehrt, nicht erlangen kann (die Einheit mit Gott), und wenn man da immer bleiben muß, wo man nicht sein will, so entsteht aus beidem die geistige Qual ... Das gierige, klaffende Herz und das Hineinscheinen der göttlichen Strahlen bewirken diese dauernde Qual. Wenn man dann weder Gott erlangen kann noch seiner entbehren will, so entsteht aus diesem Zwiespalt im Menschen Liebesdurst und Ruhelosigkeit von außen und von innen ... Diese innige Liebeswut verzehrt des Menschen Herz und trinkt sein Blut. Hier ist die fühlbare Liebesglut am stärksten im ganzen Menschenleben, und die leibliche Natur des Menschen wird heimlich verwundet und aufgezehrt ohne äußeren Einfluß, und die Frucht der Tugenden reift überaus schnell ... Zur gleichen Jahreszeit tritt die irdische Sonne in das Zeichen des Löwen. Der hat eine heftige Art ... Ähnlich ist es, wenn der Mensch in diese Seelenlage kommt ... Wenn diese liebewütige Weise vorherrscht, so bemeistert und überwältigt sie alle Weisen, denn diese Weise will weiselos sein ... Zuweilen fällt der liebewütige Mensch in ein Verlangen und ein unbändiges Begehren, befreit zu sein aus dem Kerker seines Leibes, damit er vereinigt werde mit demjenigen, den er liebt ... Da fließen die Tränen

---

[497]) David VI, 78. — Gstl. Hzt. II, 22.

[498]) Ebd.

der Betrübnis und des Jammers. Diese natürlichen Tränen beruhigen und kühlen des Menschen Gemüt und sind der leiblichen Natur ersprießlich, ... um die liebewütige Stufe zu überstehen ...[499]) Aus dieser Liebeswut und Ruhelosigkeit werden manche Menschen bisweilen über die Sinne in den Geist verzückt. Man nennt diese Erleuchtungen Offenbarungen oder Visionen. Sind es sinnfällige Bilder, so empfängt man sie in der Einbildungskraft ... Handelt es sich um eine Verstandeswahrheit oder um geistliche Bilder, in denen sich Gott auf grundlose Weise zeigt, so empfängt man sie im Verstande, und der Mensch kann sie in Worte kleiden, insofern Worte da ausreichen. Bisweilen kann der Mensch auch über sich selber und über den Geist (jedoch nicht vollständig aus sich selber heraus) verzückt werden in ein unbegreifliches Gut ... Hören und Schauen sind in diesem einfachen Vorgange und einfachen Gesichte eins. Das kann niemand im Menschen bewirken als Gott ... Manchmal gibt Gott einem Menschen kurze Einstrahlungen in den Geist, genau wie der Blitz am Firmament ... Und so wird der Geist in einem Augenblick über sich selbst erhoben, und sofort ist das Licht erloschen und der Mensch kommt wieder zu sich ... Bisweilen leuchtet ein gewisses Licht in solchen Menschen, das Gott unmittelbar wirkt. In diesem Lichte strebt das Herz und die begehrende Kraft dem Lichte zu, und bei ihrer Begegnung ist die Seligkeit und Wonne so groß, daß das Herz es nicht ertragen kann, sondern in Freudeklänge ausbricht ... Es kann das alles natürlich sein, vom bösen Feind herrühren oder vom Schutzengel kommen. Deshalb kann man nur dem Glauben schenken, was mit der Heiligen Schrift und mit der Wahrheit übereinstimmt, ... sonst wird man leicht betrogen.[500]) Diese Zeit der „geistigen Hundstage" (Gstl. Hzt. II 25) bringt der Seele manche Gefahren. Wie ein Teil der Fische zu dieser Zeit in manchen Gewässern verschmachtet und auf Erden manche Menschen dahinsiechen und sterben, so auch viele Seelen in dieser ungesundesten Zeit des ganzen Jahres, wenn sie auch fruchtbar ist. (Ebd.) Es fällt in diesen Zeiten bisweilen auch der Honigtau einer gewissen falschen Süßigkeit, die die Frucht beschmutzt oder gänzlich verdirbt.[501]) Ein kurzes Gleichnis will ich denen geben, die in Liebeswut wandeln, damit sie diese Weise würdig und geziemend durchschreiten und zu höheren Tugenden gelangen. Es gibt ein kleines Würmchen, das Ameise genannt wird. Die Ameise ist stark und

---

[499]) David VI, 81. — Gstl. Hzt. II, 23.

[500]) David VI, 84. — Gstl. Hzt. II, 24. — Bi wilen mach oec die mensche ghetrocken werden boven hem selven en boven den gheeste (maer niet buten hem selven na alre wijs).

[501]) David VI, 86. — Gstl. Hzt. II, 26.

klug und hat ein zähes Leben. Sie wohnt gern in der Einheit der Genossenschaft im warmen, trockenen Boden. Und im Sommer arbeitet sie und sammelt Speise und Korn für den Winter. Und sie spaltet das Korn entzwei, damit es nicht faule und verderbe ... Und sie macht keine fremden Wege, sondern geht immer einen Weg. Und wenn sie die Zeit abwartet, so kann sie fliegen. — So sollen auch jene Menschen verfahren. Sie sollen stark sein in der Erwartung auf die Ankunft Christi und weise sein den Gaukeleien und Einsprechungen des bösen Feindes gegenüber. Sie sollen nicht zu sterben verlangen, sondern immer Gott Lob bereiten und sich selbst neue Tugenden erwerben. Sie sollen wohnen in der Einheit ihres Herzens und ihrer Kräfte und dem Heischen und Drängen der göttlichen Einheit Folge leisten. Sie sollen wohnen ... in starker Minneglut und großer Ungeduld der Liebe. Und sie sollen im Sommer ihrer Lebenszeit arbeiten und Tugendfrüchte sammeln für die Ewigkeit ... Und sie sollen keine neuen Wege suchen, noch absonderliche Weisen aufstellen, sondern den Weg der Liebe, auf dem die Liebe sie führt, durch alle Stürme einhalten. Und wenn man die Zeit abwartet und in allen Tugenden verharrt, so kann man schauen und fliegen in Gottes Verborgenheit.[502]) Dies ist d i e d r i t t e W e i s e.

Wenn die Sonne in ihrem Laufe von ihrem höchsten bis zu ihrem tiefsten Stande stark zu sinken beginnt, dann tritt sie in ein Zeichen, das Virgo genannt wird, d. h. Jungfrau, weil die Zeit dann gleich der Jungfrau unfruchtbar wird ... Die Hitze beginnt jetzt abzunehmen, und die ausgereiften dauerhaften Früchte, die man lange Zeit hindurch benützen und gebrauchen kann, ... pflegt man dann für das lange Jahr einzusammeln. Und vom Getreide wird dann ein Teil ausgesät ... Ähnliches findet statt, wenn die glorreiche Sonne Christus im Menschenherzen ihren Höhepunkt erreicht hat ... und dann zu sinken anfängt und das Einstrahlen seines göttlichen Scheines zu verbergen und den Menschen zu verlassen beginnt. Damit nimmt allmählich die Feuerhitze und die Ungeduld der Liebe ab ... Und das ist das erste Werk und die neue Ankunft dieser Weise. Nun spricht Christus geistig zu einem solchen Menschen: Gehe aus nach der Weise, die ich dir jetzt zeige. Da geht der Mensch aus und findet sich nun arm, elend und verlassen. Hier erkaltet aller Sturm und alles Ungestüm und alle Ruhelosigkeit der Liebe, und der heiße Sommer verwandelt sich in Herbst und aller Reichtum in große Armut ... Nun ist er gerade wie ein Mensch, der alles verlernte, Mühe und Arbeit verloren hat ... Bisweilen werden diese Unglücklichen ihrer irdischen Güter, Freunde und Verwandten beraubt ... mißkannt, mißdeutet und verworfen von ihrer ganzen

---

[502]) David VI, 88. — Gstl. Hzt. II, 27.

Umgebung . . ., von allerlei Krankheiten und Leiden heimgesucht . . . und ihrer manche fallen in sinnliche Versuchungen oder in geistige, was schlimmer als alles Übrige ist. Aus dieser Armut erwächst Furcht vor dem Falle und eine Art von halbem Zweifel.[503])

Hier soll der Mensch mit demütigem Herzen bedenken, daß er von sich aus nichts als Mängel hat . . ., und er soll sich selbst in allen Dingen verlassen und sprechen und meinen in seinem Herzen: Herr, ebenso gern will ich arm sein in allem, dessen ich beraubt bin, als reich, wenn es dein Wille ist, Herr, und es zu deiner Ehre gereicht; Herr, nicht mein Wille nach der Natur, sondern dein Wille und mein Wille nach dem Geist soll geschehen. Herr, da ich dein Eigentum bin und ebenso gern in der Hölle als im Himmel sein will, wenn es zu deinem Lobe ist, so verfahre, o Herr, mit mir nach deiner Edelheit. — Aus allen Schmerzen und aller Verlassenheit soll der Mensch sich eine innere Freude machen und sich in die Hände Gottes darbringen und sich freuen, daß er zur Ehre Gottes leiden darf . . . Durch diesen . . . Grund der Tugenden . . . — im Tun und Lassen demütigen Gehorsam und im Leiden geduldige Gelassenheit . . . — ist die vierte Weise ewig sicher gestellt . . . In dieser Jahreszeit tritt die Sonne am Himmel in das Zeichen der Wage, denn Tag und Nacht stehen dann im Gleichgewicht, und die Sonne gleicht Licht und Finsternis aus. In ähnlicher Weise steht Christus für den gelassenen Menschen in der Wage . . . Was immer er gibt, dem Menschen wiegt das eine wie das andere gleich schwer. Für ihn sind alle Dinge gleich, die Sünde ausgenommen; die muß ganz verschwunden sein. Wenn diese gelassenen Menschen so alles Trostes beraubt sind und nach ihrem Dafürhalten jegliche Tugend verloren haben und von Gott und allen Geschöpfen verlassen sind, dann ist für sie die Zeit der Ernte. Nie waren sie Gott so wertvoll. . . . Durch das Leben und die Geduld solcher Menschen werden alle, die sie kennen und die mit ihnen zusammenleben, gebessert und belehrt, und es wird das Korn ihrer Tugenden ausgesät.[504])

Diese Zeit aber bringt, wie die ihr ähnliche äußere Jahreszeit für den Leib, auch wieder Krankheit und Gefahr für die Seele. Da es für die leibliche Natur kälter geworden ist, verlangt diese bisweilen unredlicherweise und mehr als nötig ist nach Bequemlichkeit und Schonung für den Leib . . . Und manche suchen Erleichterung bei den Geschöpfen . . . Dies sind böse Säfte, die . . . des Menschen Herz anfüllen und ihm den Geschmack und die Lust . . . nach allen Tugenden nehmen . . .[505]) Daraus

[503]) David VI, 90. — Gstl. Hzt. II, 28.
[504]) David VI, 93. — Gstl. Hzt. II, 29.
[505]) David VI, 95. — Gstl. Hzt. II, 30.

entsteht leicht die geistige Wassersucht, d. h. die Neigung nach dem Besitz irdischer Güter; je mehr solche Menschen erlangen, desto größer wird ihre Gier . . . Der Durst läßt nicht nach . . . Lassen sie das Wasser irdischen Besitzes bis ans Herz sich ansammeln, d. h. daß sie mit genießender Liebe darin ruhen, dann . . . geschieht es oft, daß sie vor Hunger nach Besitz eines ewigen Todes sterben.[506])

Weiter bedroht solche Menschen ein vierfaches Fieber: Zunächst das Tagesfieber . . . denn dadurch sind sie von morgens bis abends, ja bisweilen auch nachts, schlafend wie wachend, in eigenen und fremden Sorgen unledig und mannigfaltig . . . Es schadet der Innigkeit und raubt den Geschmack an Gott und an allen Tugenden . . . Das zweite Fieber kommt jeden zweiten Tag und heißt Unbeständigkeit . . . Es ist zweifach. Das eine Mal kommt es von ungeordneter Hitze (der Seele), das andere Mal von Kälte . . . Aus diesem Fieber der Unbeständigkeit entsteht bisweilen das Viertagsfieber; das ist eine Entfremdung von Gott, die sich bis zur Gleichgültigkeit, dem doppelten Viertagsfieber, steigern kann.[507])

Alle diese Gefahren aber kann der Mensch vermeiden, wenn er auf Christus schaut: denn er hat uns diese vier Weisen gelehrt und ist uns in deren Übung vorangegangen.[508]) Alle Einzelzüge dieser vier Weisen lassen sich an Christus nachweisen. Der Mensch, der von Gott diesen Weg geführt worden ist und sich treu erwiesen hat, hat den Menschensohn in seiner Seele nachgebildet und sich ihm verähnlicht. Ein solcher Mensch hat die erste Ankunft Christi empfangen nach der Weise der innigen Übung. Er ist „ausgegangen" durch ein inniges Leben und hat in sich selbst die Lebendigkeit seines Herzens und die leibliche, sinnliche Einheit mit reichen Tugenden und Gaben geziert. Wenn der Mensch nun seinem niederen (Seelen-) Teile nach wohl gereinigt, beruhigt und nach innen gezogen ist, so kann er, wenn Gott die Zeit für gekommen erachtet und es gebietet, i n w e n d i g e r l e u c h t e t w e r d e n.[509])

---

[506]) David VI, 95. — Gstl. Hzt. II, 31.
[507]) David VI, 99. — Gstl. Hzt. II, 32.
[508]) David VI, 100. — Gstl. Hzt. II, 33.
[509]) David VI, 103. — Gstl. Hzt. II, 34.

β) *Die zweite Ankunft Christi.*

In der zweiten Ankunft Christi der innigen Übung nach wird der Mensch an seinen drei höchsten Seelenkräften geschmückt, erleuchtet und bereichert.[510]) Diese Ankunft ist zu vergleichen mit einer lebendigen Quelle dreier Bäche. Diese Quelle . . . ist die Fülle der Gnade Gottes in der (umfassenden) Einheit unseres Geistes. Dort ruht die Gnade in ihrem vollen Wesensumfang gleich einer vollen Quelle, in ihrer Wirkung aber strömt sie nach Art von Bächen aus in jede Seelenkraft . . .[511])

Der erste Gnadenstrom . . . ist lautere Einfachheit . . . Er führt Einfachheit im Menschen herbei und zeigt und verleiht ihm inneres Gesammeltsein in der Einheit des Geistes. So wird der Mensch hinsichtlich seines Gedächtnisses gehoben und befreit von fremden Einfällen und von Unbeständigkeit. Nun heischt Christus . . . ein Ausgehen nach der Weise . . . dieser Ankunft. Und darauf geht der Mensch aus und gewahrt und findet, daß er durch das in ihm ausgegossene Licht geordnet, gefestigt, durchflutet und festgehalten ist in der Einheit seines Geistes. Da wird der Mensch erhöht und in einen neuen (Seelen-) Zustand versetzt. Er kehrt in sich ein und macht sein Gedächtnis los von allem, erhaben über den Zudrang sinnlicher Bilder und über Mannigfaltigkeit. Hier besitzt der Mensch wesentlich und übernatürlich die Einheit seines Geistes als seine eigene Wohnung und als sein ewiges persönliches Erbteil. Stets fühlt er sich sowohl natürlich als übernatürlich zu dieser Einheit hingezogen, während ihrerseits diese Einheit . . . eine ewige liebende Hinneigung zu jener hohen Einheit haben wird, wo der Vater und der Sohn im Bande des Heiligen Geistes mit allen Heiligen vereint sind.[512])

Der zweite Strom ist eine geistige Klarheit, die in den Verstand einströmt und ihn erleuchtet, verbunden mit Einzelerkenntnissen auf mancherlei Art . . . Wenn wir auch dieses Licht im Herzen tragen, — Gott läßt es schweigen und reden. Er kann es zeigen und verbergen, geben und nehmen . . ., denn das Licht ist sein. Und deshalb wirkt er in diesem Lichte sowohl wann und wo er will, als auch für wen er will, und was er will . . . Nun will Christus, daß der Mensch ausgehe und in diesem Lichte wandle gemäß der Weise dieses Lichtes. So wird nun der erleuchtete Mensch ausgehen und seine Lage, sein Leben von innen und von außen prüfen, ob er Christus sowohl nach seiner Menschheit als nach seiner Gottheit voll-

---

[510]) David VI, 104. — Gstl. Hzt. II, 35. — in enicheit sijns gheests ofte sire ghedachten.

[511]) David VI, 140. — Gstl. Hzt. II, 36.

[512]) David VI, 104 f. — Gstl. Hzt. II, 36.

kommen ähnlich sei. Und er wird ... mit erleuchteter Vernunft und in geschöpflicher Weise die hohe Natur Gottes und dessen grundlose Eigenschaften betrachten und schauen ...[513]) Der unbegreifliche Reichtum ... der göttlichen Natur reißt den Menschen zur Bewunderung hin ... Erwägt der Mensch ... den wunderbaren Reichtum und die Erhabenheit der göttlichen Natur, dazu die mannigfachen Gaben, die Gott seinen Geschöpfen gibt und darbietet, dann erwacht in ihm Verwunderung ob solchen mannigfachen Reichtums, solcher Erhabenheit und unendlichen Treue, die Gott zu seinen Geschöpfen hegt. Daraus entspringt eine außergewöhnliche innere Freude des Geistes und eine hohe Zuversicht auf Gott, und diese innere Freude umfängt und durchströmt alle Kräfte der Seele und das Mark des Geistes.[514]) — Aus dieser Freude, aus der Fülle der Gnade und der göttlichen Treue entspringt der dritte Bach in derselben Einheit des Geistes ... Dieser Bach entzündet den Willen gleich dem Feuer und verschlingt und verzehrt alles in Einheit ... und ruft im Willen eine zarte geistliche Liebe ohne Arbeit hervor. Nun spricht Christus innerlich im Geiste vermittelst dieses Feuerbaches: Gehe aus mit Übungen nach der Weise dieser Gabe und dieser Ankunft.[515])

Durch den ersten Bach, der ein einfaches Licht ist, wurde das Gedächtnis über sinnliche Einfälle erhoben und in die Einheit des Geistes versetzt und gefestigt. Durch den zweiten Bach, das ist ein eingegossenes Licht, wurde der Verstand und die Vernunft erleuchtet ... Durch den dritten Bach, das ist eine eingehauchte Glut, wird der höhere Wille in stiller Liebe entzündet und mit großem Reichtum begabt. Auf solche Art ist der Mensch ein geistig Erleuchteter geworden.[516])

Die Gnade Gottes wohnt wie eine Quelle in der Einheit des Geistes, und die Bäche bewirken in den Kräften ein Ausströmen mit allen Tugenden. Und diese Gnadenquelle heischt beständig ein Zurückfluten in denselben Grund, aus dem das Ausströmen hervorgeht.[517]) Jetzt soll der Mensch, nachdem er durch das Band der Liebe gefestigt ist, in der Einheit des Geistes wohnen bleiben, und er soll mit erleuchteter Vernunft und überströmender Liebe im Himmel und auf Erden ausgehen ... Auf vierfache Weise wird solch ein erleuchteter Mensch angetrieben und aufgefordert auszugehen: zu Gott und allen Heiligen, zu den

---

[513]) David VI, 107. — Gstl. Hzt. II, 37.
[514]) David VI, 111. — Gstl. Hzt. II, 38.
[515]) David VI, 111. — Gstl. Hzt. II, 39.
[516]) Ebd.
[517]) Ebd.

Sündern und allen verkehrten Menschen, in das Fegfeuer und zu sich selbst und zu allen guten Menschen.[518])

Zu Gott und allen Heiligen: Er soll das reiche, milde Ausströmen Gottes betrachten . . . Dieses Ausströmen Gottes fordert stets ein Zurückfluten, denn Gott ist ein flutendes und ebbendes Meer . . . Und Gott läßt alle, die im Himmel und auf Erden bereichert wurden, mit allem, was sie besitzen und vermögen, wieder zurückfluten. Von einigen fordert er jedoch mehr, als sie vollbringen können . . . Denn Gott will von uns gemäß seiner Edelheit geliebt werden. Da aber erliegen alle Geister, und also wird die Liebe weiselos und ohne Grenzen; denn sie wissen nicht, wie sie es vollbringen und ausführen sollen.· Denn aller Geister Liebe ist beschränkt; und deshalb setzt die Liebe immer wieder von neuem ein, damit Gott seiner Forderung gemäß und ihrem Begehren entsprechend geliebt werde . . . Die Vernunft zeigt zwar deutlich, daß solches den Geschöpfen unmöglich ist, aber die Liebe will entweder immerfort Liebe hervorbringen oder zerschmelzen, verbrennen oder zunichte werden in ihrer Unzulänglichkeit. Dennoch wird Gott von den Geschöpfen nie nach Gebühr geliebt, und das ist für die erleuchtete Vernunft eine große Freude und Wonne, daß ihr Gott und Geliebter so reich und erhaben ist, daß er alle geschaffenen Kräfte überragt und von niemand nach Würdigkeit geliebt wird, außer von sich selbst. — Ein solch reicher, erleuchteter Mensch beschenkt alle (Engel-) Chöre und alle Geister . . . aus dem Reichtum Gottes und aus der Gebelust seines eigenen (Wesens-) Grundes, der erleuchtet ist und von großen Wundern überfließt. Er macht die Runde bei allen Chören, bei allen Seligen und allen Wesen und beobachtet das Innewohnen Gottes entsprechend der Edelheit eines jeden. Jener Erleuchtete umkreist geistigerweise mit Geschwindigkeit alle himmlischen Scharen und durcheilt sie reich und überströmend in Liebe, indem er das ganze himmlische Heer reich und überfließend macht in neuem Glanze. Und all das schöpft er aus der reichen überfließenden Dreiheit und Einheit der göttlichen Natur.[519]) Bisweilen soll jener Mensch sich mit großem Mitleid und milder Barmherzigkeit zu den Sündern herablassen und sie durch Inbrunst und viel Gebet zu Gott hinführen . . .; denn Gott will gebeten sein . . . Jedoch . . . ist die Liebe weder eigensinnig noch eigenwillig, sondern sie stellt alles der reichen Güte und Freigebigkeit Gottes anheim. Denn Gott liebt ohne Maß und damit gibt der Liebende sich gern zufrieden. Da nun jener Mensch

---

518) David VI, 112. — Gstl. Hzt. II, 39.

519) David VI, 114. — Gstl. Hzt. II, 41. — uter rijcheit sijns Gods en ute mildicheden sijns selfs gronts, die verclaert es en overvlot met groten wondere. —

eine allgemeine Liebe in sich trägt, so bittet und begehrt er, daß Gott seine Liebe und Erbarmung über Heiden und Juden und über alle ungläubigen Menschen ergieße, auf daß er im Himmel geliebt, erkannt und gepriesen und an allen Enden der Erde unsere Glorie, Freude und Friede vermehrt werde. Das ist der . . . Ausgang zu den Sündern.[520])

Manchmal soll der Mensch auch einen Blick auf seine Freunde im Fegfeuer werfen . . . und die Huld, das Erbarmen und die Freigebigkeit Gottes anbeten und anrufen und auf ihren guten Willen, ihr großes Elend und auf ihre Sehnsucht nach der reichen Güte Gottes hinweisen . . . Es kann zuweilen vorkommen, daß solch ein erleuchteter Mensch vom Geiste Gottes besonders angetrieben wird, . . . für eine Seele . . . zu beten, sodaß der Mensch ganz gut fühlt und spürt, daß es ein Werk des Heiligen Geistes ist, nicht Eigensinn, Eigenwille oder Natur . . . Bisweilen erhält er geistige Antwort, sein Gebet sei erhört, und auf dieses Zeichen hin läßt der Antrieb des Geistes und des Betens nach.[521])

Nun soll der Mensch zu sich selbst und zu allen Menschen kommen . . . und soll . . . Mittler sein zwischen Gott und den Menschen . . . und er soll mit allen Heiligen und allen guten Menschen ganz in sich einkehren, um in Frieden sowohl die Einheit seines Geistes als die hohe Einheit Gottes, in der alle Geister ruhen, zu besitzen.[522]) Auch hierin, in dieser allumfassenden Liebe ist uns Christus das Vorbild. Alles, was Christus besaß, hatte er gemeinschaftlich mit uns: sein Gebet, . . . seine Liebe, . . . seine Seele, seinen Leib, seinen Tod.[523]) Darum sollten auch seine Knechte . . . gemeinschaftlich sein . . . wie in der ersten Zeit der Kirche.[524])

Ziel des wirkenden Lebens und der ersten Stufen des innigen Lebens war, daß der Mensch die Einheit seines Geistes[525]) und damit die Ähnlichkeit mit Gott übernatürlicherweise in Besitz nahm. Die weiteren Stufen dieses innigen Lebens führen zum Besitz der hohen Einheit Gottes selbst, nicht bloß im Bilde, sondern dem Wesen nach. Diese hohe überwesentliche Einheit der göttlichen Natur, in der Vater und Sohn in Einigkeit des Heiligen Geistes ihren Naturgrund haben, liegt über dem Begreifen und Verstehen all unserer Kräfte im bloßen Wesen unseres Geistes. Der Antrieb zu diesem Besitzergreifen der „Einheit Gottes", die gleichwohl über unserem Verstehen liegt, geht von Gott

[520]) David VI, 115. - Gstl. Hzt. II, 42.
[521]) David VI, 116. — Gstl. Hzt. II, 43.
[522]) David VI, 116. — Gstl. Hzt. II, 44.
[523]) David VI, 120. — Gstl. Hzt. II, 46.
[524]) David VI, 120. — Gstl. Hzt. II, 47.
[525]) David VI, 116. -- Gstl. Hzt. II, 44.

aus. In der Einheit unseres Geistes . . . wird der Geist von oben durch die Kraft Gottes bewegt, sowohl natürlich als übernatürlich; denn wir haben nichts aus uns selbst, weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung. Und dieses Bewegen Gottes ist, wenn es übernatürlich ist, die erste und hauptsächlichste Ursache aller Tugenden, und gewissen erleuchteten Menschen werden in diesem Anstoß die sieben Gaben des Heiligen Geistes verliehen, . . . die das ganze Leben des Menschen erleuchten und fruchtbar machen. Das ist die Art und Weise, wie Gott die Wesenseinheit (weselike enicheit ons gheests) als sein Reich besitzt und wie er wirkt und ausströmt mit Gaben in die mögliche Einheit und in all unsere Kräfte.[526])

γ) Die dritte Ankunft Christi.

Diese dritte Ankunft Christi seiner Weise als Gottessohn nach entsteht, wie wir gesehen, vermittels des liebenden Hinneigens Gottes und seines innigen Wirkens in der Einheit unseres Geistes, vermittels unserer Minneglut und des gänzlichen Sich-Versenkens all unserer Kräfte in die gleiche Einheit, in der Gott wohnt.[527]) Sie ist ein inneres Anrühren oder Berühren Christi, in seiner göttlichen Klarheit, im Innersten unseres Geistes. . . . Diese dritte Ankunft wollen wir mit der Ader der Quelle vergleichen . . ., denn keine Quelle ist ohne lebendige Ader . . . Die Gnade Gottes . . . ist wie eine lebende, wallende Ader, . . . die aus dem lebendigen Grunde göttlichen Reichtums . . . entspringt.[528]) — Diese Berührung erduldet und erleidet das Geschöpf, denn hier findet eine Einigung der obersten (Seelen-) Kräfte in der Einheit des Geistes statt, über aller Mannigfaltigkeit der Tugenden. Und hier wirkt aus freier Güte nur Gott allein . . . In der Einheit des Geistes, wo diese Ader aufwallt, ist man über Wirken und Vernunft erhoben, wenn auch nicht ohne Vernunft, denn die erleuchtete Vernunft und besonders die minnende Kraft verspürt die Berührung. Jedoch kann die Vernunft die Art und Weise, wie dieses Berühren sei, weder fassen noch begreifen, denn es ist ein göttliches Werk . . . und das letzte Mittel zwischen Gott und dem Geschöpfe. Und über diesem Berühren, im stillen Wesen des

---

526) David VI, 126 f. — Gstl. Hzt. II, 50. - Die hoghe overweselike enicheit godliker naturen, daer die Vader en die Sone hare nature besitten in enicheit des heylichs Gheests, boven begrijp en verstaen al onser crafte in dat bloet wesen ons Gheests . . . —

527) David VI, 128. — Gstl. Hzt. II, 51.

528) David VI, 130. — Gstl. Hzt. II, 52.

Geistes, schwebt die unbegreifliche Klarheit. Das ist die hohe Dreifaltigkeit, von der dieses Berühren ausgeht.[529])

Nun spricht Christus innerlich im Geiste mittels dieses Berührens: Gehe aus mit Übungen nach der Weise dieses Berührens. Denn diese tiefe Berührung zieht und nötigt unseren Geist zu der innigsten Übung, die das Geschöpf im geschaffenen Lichte geschöpflicherweise vollbringen kann ... Dieses Berühren fordert den Verstand auf, Gott in seiner Klarheit zu erkennen, und zieht die minnende Kraft und lädt sie ein, Gott unmittelbar zu genießen ... Hier ist aber die Vernunft und alles geschaffene Licht unfähig weiterzugehen. Denn die oben schwebende Klarheit ... blendet ... alles geschaffene Sehen ... Dennoch wird der Geist immer von neuem von Gott und von sich selbst aufgefordert und angespornt ... zu ergründen und zu erfassen, was Gott und was diese Berührung sei ... Jedoch ist er in diesem Punkte am ersten Tage so weise, als er es jemals werden wird. Deshalb spricht die Vernunft und alles Erwägen: Ich weiß nicht, was es ist. Denn die oben schwebende göttliche Klarheit stößt jeden Verstand zurück und blendet ihn bei ihrem Begegnen. So bleibt Gott in seiner Klarheit erhaben über allen Geistern ... im Himmel und auf Erden ... Wenn der Geist auch in seinem Grunde fühlt und die Vernunft und der Verstand vor der göttlichen Klarheit Halt machen und draußen vor dem Tore bleiben müssen, so will die minnende Kraft dennoch weiter, denn sie wird gleich dem Verstande aufgefordert und eingeladen, und sie ist blind und will genießen. Genießen aber beruht mehr im Kosten und Fühlen als im Verstehen. Deshalb will die Liebe auch da weiter, wo der Verstand draußen bleiben muß.[530]) Hier beginnt ein ewiger Hunger, der nie befriedigt wird, ... denn ein geschaffenes Gefäß kann kein ungeschaffenes Gut in sich aufnehmen. Deshalb gibt es hier ein ewig hungerndes Ringen, aber Gott ragt über all das hinaus in seinem Nicht-Gewähren ... Zwar fließen beim Berühren Honigbäche voll jeglicher Wonne ... aber es bleibt alles geschöpflicher Art und unter Gott; daher der

---

[529]) David VI, 129. — Gstl. Hzt. II, 51. — Ende dit gherinen doeghet en lidet de creature; want hier es eninghe der overster crachte in enicheit des gheests boven menichfuldicheit alre doghede. En hier werct nieman dan God allene van vrier goetheit, ... In enicheit des gheests, daer dese adere walt, es men boven werken en boven redene, maer niet sonder redene. Want die verlichte redene, en sonderlinghe die minnende cracht, ghevoelt dat gherinen; en redene en can niet begripen noch verstaen wise noch maniere hoe ofte wi dit gherinen si; want dit es een godlic werc, ... en dat leste middel tusschen Gode en de creature. En boven dit gherinen, inden stillen wesene dies gheests, zwevet ene onbepripelike claerheit. En dat is die hoghe Drivoldicheit, daer dit gherinen ute comt.

[530]) David VI, 131. — Gstl. Hzt. II, 52.

ewige Hunger und die Ruhelosigkeit . . . Je stärker die Berührung, je größer der Hunger und das Begehren. Und das ist das Minneleben in seiner höchsten Wirkung über Vernunft und Verstand; denn die Vernunft kann hier der Liebe weder etwas geben noch nehmen, da unsere Liebe von göttlicher Minne berührt worden ist.[531])

In diesem Liebessturm streiten zwei Geister: der Geist Gottes und unser Geist. Gott neigt sich durch den Heiligen Geist in uns, und dadurch werden wir in Liebe berührt. Durch die Wirksamkeit Gottes und durch die minnende Kraft drückt und neigt sich unser Geist in Gott, und dadurch wird Gott berührt . . . In diesem innigsten und feurigsten Zusammenkommen wird jeder Geist vor Liebe aufs schwerste verwundet . . . Jeder (Geist) fordert vom anderen, was er ist, und jeder schenkt und bietet dem anderen an, was er ist. Das läßt die Minnenden ineinander fließen . . . Und so wird Gottes Anrühren und unser Liebesstreben eine einfache Liebe . . . So kommt der Geist so tief in Gottes Berührung, daß jegliches Streben in ihm überwunden und er zunichte wird in all seinem Tun, sich erschöpft und selbst über alle Zuneigung zu Liebe wird und so über allen Tugenden das Innigste seiner Geschaffenheit besitzt, in dem alles geschöpfliche Wirken Anfang und Ende nimmt. Das ist die Liebe an sich, das Fundament und der Grund aller Tugenden.[532]) Da unser Geist und jene Liebe lebendig und fruchtbar in Tugenden ist, können die Kräfte nicht dauernd in der Einheit des Geistes verharren.[533]) Gottes unbegreifliche Klarheit und seine grundlose Minne schweben über dem Geist und berühren die minnende Kraft. Und der Geist gerät wieder in Tätigkeit und strebt höher und inniger empor als je zuvor.[534]) Immerfort wähnt der gierige Geist, Gott zu verkosten und zu verschlingen, aber in der Berührung Gottes bleibt er selber verschlungen und erliegt in seiner Tätigkeit; denn in der Einheit werden die obersten (Seelen-) Kräfte geeinigt . . . Hier ist ein ewiges Ausströmen in Liebe und Tugenden und ein ewiges Wiedereinkehren in ewigem Hunger, um Gott zu verkosten, und ein ewiges Innebleiben in einfacher Liebe. Aber all das ist geschöpflicher Art und unter Gott . . .

Es ist dies die innigste Übung, die man im geschaffenen Licht vollbringen kann. Darüber erhebt sich nur noch das gottschauende Leben im göttlichen Lichte und nach göttlicher Weise.[535])

---

[531]) David VI, 133. — Gstl. Hzt. II, 53.
[532]) David VI, 134. — Gstl. Hzt. II, 54.
[533]) David VI, 134. — Gstl. Hzt. II, 55.
[534]) Ebd.
[535]) David VI, 135. — Gstl. Hzt. II, 55. — Hier is een ewich utevloyen

c) Das gottschauende Leben.

Das innige oder (gott-) begehrende Leben hat — wenn wir es uns noch einmall in großen Zügen vergegenwärtigen — die Verähnlichung der Seele mit Gott erheblich gefördert. Nachdem das wirkende Leben im Rechtfertigungsprozeß den Zustand der göttlichen Gnade und Liebe in der Seele wiederhergestellt und damit ihre Verähnlichung mit dem Heiligen Geist bewirkt und nachdem es ferner durch die Übung der Seele in Tugendwerken ihre Verähnlichung mit dem Wirken Christi bewerkstelligt hatte, führte das innige Leben auf seiner ersten Stufe die Verähnlichung mit Christi Seelenart und Gesinnung herbei. Doch dabei blieb es nicht stehen. Da Christus, der Menschensohn, in untrennbarer Weise (hypostatische Union) mit der zweiten göttlichen Person verbunden ist, so bedeutet eine Verähnlichung mit ihm auch notwendig eine Verähnlichung mit dem Gottessohn. Die natürliche Ähnlichkeit mit der zweiten göttlichen Person ist, wie wir früher gesehen, gegeben durch die Einheit unseres Geistes mit Gott (Gstl. Hzt. II, 57) in Ruhe oder der „Wesenheit“ nach und in Wirken oder der „Ähnlichkeit“ nach. Vermittels dieser „Einheit“ und „Ähnlichkeit“ mit Gott, mittels dieser Klarheit seines ewigen Bildes, das wesentlich und persönlich in ihm strahlt, entsinkt der Geist sich selbst in das göttlich Sein und besitzt dort bleibend seine ewige Seligkeit. Und durch die ewige Geburt des Sohnes fließt er samt allen Geschöpfen wieder aus. (Ebd.)

Dieses Ruhen in der „Einheit Gottes“, in dem „Grunde der Gottheit“ und das „ewige Ausfließen samt allen Geschöpfen“ ist das Wesen und die Weise der zweiten göttlichen Person. Dieser natürlichen Ähnlichkeit unseres Wesens mit dem Sohne Gottes entsprechend mußte nun durch die übernatürliche Gnadenführung auch eine übernatürliche Ähnlichkeit in der Seele herangebildet werden; denn auch in dieser Hinsicht ist die Seele tot den beelde Gods geschaffen. Die Vorbedingung für diese übernatürliche Ähnlichkeit mit der zweiten göttlichen Person ist schon dadurch erfüllt, daß die Seele sich im übernatürlichen Seinszustand, d. h. in der Gnade, befindet, ähnlich wie für den Nachweis des natürlichen Ebenbildes Gottes die Verwirklichung der Idee Gottes vom Menschen, sein ge-

---

in caritaten en in doghenden, en een ewich inkeren in ynnighen honghere om Gods te ghesmakene, en een ewich inbliven in eenvuldigher minnen. En dit es al creturliker wijs en beneden Gode . . ; en dit is die ynnichste oefeninghe diere men pleghen mach in ghescapenen lichte... en boven dit en is niet dan een godscouwende leven in godliken lichte en nader wisen Gods. —

schaffenes Dasein (im Gegensatz zu seiner „wesentlichen Existenz" im Schoße der Gottheit) notwendig war.

Dieser Gnadenzustand ist für Ruysbroeck ein gottförmiges Licht, das uns durchleuchtet und (gott-) ähnlich macht; und ohne dieses Licht können wir nicht übernatürlich vereinigt werden, wenn wir auch weder die (natürliche) Ebenbildlichkeit noch die natürliche Einheit mit Gott verlieren können. Deshalb will Gott uns, sobald er uns irgendwie vorbereitet findet seine Gnade aufzunehmen aus freier Güte durch seine Gaben lebendig und sich ähnlich machen.[536] Seine Gnade gibt Gott dem, der ohne Sünde lebt ... in der Ähnlichkeit.[537]

Gott sieht nun in der im Gnadenzustande lebenden Seele die Wohnung und die Ruhe an, die er mit uns und in uns gemacht hat, d. h. die Einheit und die Ähnlichkeit (die doppelte natürliche und übernatürliche Ebenbildlichkeit) ... Und die Einheit will er ohne Unterlaß besuchen mittels neuer Ankunft seiner hohen Geburt und mittels Ausströmens seiner grundlosen Liebe ... Und die Ähnlichkeit unseres Geistes will er heimsuchen mit reichen Gaben, damit wir ähnlicher und erleuchteter werden.[538] In einem Menschen, der bis zu dieser Stufe der Verähnlichung gelangt ist, spricht geistigerweise der Sohn: Folge mir zu meinem Vater.[539]

Die Vorbedingung für den Hintritt zum Vater als dem Urgrunde der Gottheit ist die Verähnlichung und Vereinigung mit dem Sohne. Niemand kommt zum Vater, es sei denn durch mich.[540] Die übernatürliche Ähnlichkeit der Seele mit dem Sohne Gottes besteht in ihrer Anteilnahme an seinem Wesen und an seiner Weise, an Einheit und Ähnlichkeit,[541] d. h. an seinem Ruhen in der genießenden Einheit[542] und an seinem Ausströmen und Zurückfluten in Liebe zu der Einheit, aus der er ausgeflossen ist. In dieser Einheit (d. h. Ähnlichkeit mit dem Sohne Gottes) wird in jedem neuen Augenblick Gott in uns geboren, und aus dieser hohen Geburt fließt der Heilige Geist mit all seinen Gaben.[543] Mit dem Sohn und dem Heiligen Geist aber empfangen wir auch den Vater ... und die ganze göttliche Natur, denn Gott kann man nicht teilen.[544]

---

[536] David VI, 140. — Gstl. Hzt. II, 58.
[537] David VI, 142. — Gstl. Hzt. II, 59.
[538] David VI, 144. — Gstl. Hzt. II, 61.
[539] David VI, 150. — Gstl. Hzt. II, 65.
[540] Joh. 14, 6.
[541] David VI, 144. — Gstl. Hzt. II, 61.
[542] David VI, 141. — Gstl. Hzt. II, 59.
[543] David VI, 144. — Gstl. Hzt. II, 61.
[544] David VI, 141. — Gstl. Hzt. II, 59.

Nun beruht alle Heiligkeit und Seligkeit darin, daß der Geist durch Verähnlichung und durch Vermittlung der Gnade oder Glorie zum Vater, d. i. zur Ruhe in der wesentlichen Einheit geführt wird; denn die Gnade Gottes ist der Weg, den wir immer gehen müssen, sollen wir zur bloßen Wesenheit gelangen, wo sich Gott unmittelbar in all seinem Reichtum schenkt.[545]) Das letzte Ziel aller Verähnlichung mit Gott ist also die Verähnlichung mit dem Vater, der als Grund der Gottheit eben diese Wesenheit, die Gottheit in ihrer Ruhe und Einheit, darstellt.

Der Anknüpfungspunkt für diese neue Beziehung ist die durch das innige Leben erzielte Einfachheit und Einfältigkeit des Geistes selbst und seiner Betätigung: die einfältige Meinung. Diese strahlt einfach in uns und macht uns gottfarbig,[546]) d. h. Gott ähnlich. Und was Gott ähnlich ist, entsinkt sich selbst zu jeder Stunde und stirbt in Gott und wird eins mit Gott und bleibt eins, denn die Liebe läßt uns mit Gott eins werden und in Einheit verharren und wohnen.[547]) Und so muß die Liebe in der Ähnlichkeit ewiglich wirken und die Einheit mit Gott im Liebesgenießen soll immerdar ruhen. Und das ist Liebe pflegen, denn im gleichen Augenblick und zu gleicher Zeit ist die Liebe tätig und ruht in ihrem Geliebten.[548]) So ist jeder Liebende eins mit Gott in der Ruhe und ihm ähnlich in den Werken der Liebe; denn Gott in seiner hohen Natur, deren Abbild wir tragen, ist der Wesenseinheit nach genießend in ewiger Ruhe und ist tätig in ewiger Tätigkeit der Dreiheit nach.

Wie aber Gott in seinem letzten Grunde Einheit ist, so ist auch in der mit Gott völlig verähnlichten Seele Ruhe und Wirken eins. Zu dieser höchsten Vereinheitlichung führt schließlich das gottschauende Leben. Diese Vereinheitlichung der Seele in ihrem ganzen Sein und an allen ihren Kräften und diese Umbildung zum vollkommenen Bilde der Gottheit ist durchaus übernatürlich. Ein besonderer Faktor wirkt hierzu mit, der auf den bisherigen Stufen nicht in Tätigkeit zu treten brauchte, das unbegreifliche Licht, das Wesenslicht[549]) (onbegripelike licht, weselike claerheit), das den Geist so überformt und durchdringt, daß der Geist in Unweise entsinkt, d. h. in eine Ruhe, die weiselos und grundlos ist, und die man nicht erkennen kann als durch Ruhen. Es finden auf diese Seinsweise des menschlichen Geistes die gleichen

---

[545]) David VI, 145. Gstl. Hzt. II, 60.
[546]) ‚godvaerder'; in anderen Handschriften: godvaer oder god vaer, auch gotfar (godvarwig). David VI, 153.
[547]) David VI, 153. — Gstl. Hzt. II, 66.
[548]) Ebd.
[549]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

nur negativen Bestimmungen Anwendung, die für das Wesen Gottes galten. Das bedeutet, daß die Seele nunmehr am Wesen Gottes den innigsten Anteil hat durch Verähnlichung und Vereinigung. Der im innigen Leben herangebildete übernatürliche Seelengrund wird auf dieser Stufe seine unmittelbare Berührung und seine Einheit mit dem Grunde der Gottheit gewahr. Da dem Seelengrunde die Entrücktheit von aller Betätigung und Auswirkung, das bloße An-Sich-Sein eigen ist, so ist es verständlich, daß seine „Weise" ähnlich wie Gottes Weise „Unweise", d. h. Ruhe ist, und daß der Zusammenhang des übernatürlichen Seelengrundes und des Grundes, des Schoßes der Gottheit nur in Ruhe und Entrücktheit wahrgenommen werden kann. In diesem Sinne spricht Ruysbroeck, wohl in Anlehnung an Psalm 41: Und der Abgrund (Gottes) ruft in den Abgrund hinein . . . Dieses Hineinrufen ist ein Überfließen des Wesenslichtes, und dieses Wesenslicht läßt uns in der Umarmung einer grundlosen (= unergründlichen) Liebe uns selbst verlieren und ausströmen in die wilde Finsternis der Gottheit. Und so, in unmittelbarer Vereinigung eins mit dem Geiste Gottes, können wir Gott durch Gott begegnen,[550]) d. h. gottähnlich und ihm ebenbildlich geworden durch Gott selbst, durch Vereinigung und Verähnlichung mit dem Heiligen Geist, dem Sohn und dem Vater können wir nun auch Gott in seiner Einheit und Ruhe, die göttliche Natur als solche in Besitz nehmen.

Diese verborgene göttliche Natur ist ewig tätigerweise schauend und minnend nach Weise der Personen und immerdar genießend in einem Sichumfangen der Personen in der Einheit ihres Wesens. In diesem Umfangen in der Wesenseinheit sind alle innigen Geister eins mit Gott in minnelicher Zerflossenheit und sind dasselbe Eins, das das Wesen in sich selbst ist, nach der Weise der ewigen Seligkeit.[551])

Als das Wesentliche an dieser übernatürlichen Seinsweise bezeichnet Ruysbroeck dies, daß es ein Leben im göttlichen

[550]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70. — En die afgront Gods roept inden afgront... Dit inroepen es een overvloyen ere weseliker claerheit; en dese weselike claerheit, in enen ommevanghe ere grondeloser minnen, doet ons ons selven verliesen en ontvlieten in die wilde duysternisse der Godheit. En alsoe verenicht, sonder middel, een met den gheeste Gods, soe moghen wi Gode met Gode ontmoeten. —

[551]) David VI, 182. — Gstl. Hzt. III, 1. — Die verborghene godlike nature, die is ewich werkelike scouwende en minnende na wise der persone, en altoes ghebrukende in enen ommevanghe der personen in enicheit des wesens. In desen ommevanghe inder weseliker enicheit Gods, sijn alle ynnighe gheeste één met Gode in minliker ontvlotenheit; en dat selve één, dat dat wesen selve es in hem selven, na wise der ewigher salicheit. —

Lichte und nach göttlicher Weise (Gstl. Hzt. III, 1) ist. Der Mensch gelangte dazu durch die Verwirklichung des übernatürlichen Seelengrundes in sich.

Dazu kommt die geheime Offenbarung Gottes (Ebd.). Zu diesem überwesentlichen Schauen Gottes, d. h. der unmittelbaren Berührung des eigenen Seelengrundes mit dem Grunde der Gottheit, gelangt kein Mensch durch Wissen oder Scharfsinn oder irgend eine Übung, sondern nur der kann Gott schauen, den Gott durch sich selbst erleuchten will. (Ebd.) Zu ihm spricht der himmlische Vater in der versunkenen Verborgenheit des Geistes: Siehe, der Bräutigam kommt. Gehe aus, ihm entgegen! (Ebd.)

Was bedeutet hier „Sehen"? Der himmlische Vater spricht in diesem Worte sich selbst aus und alle Dinge. Sehen erfordert auch hier Licht, ein gesundes Organ und Bereitwilligkeit zu sehen. Das Licht war auf den früheren Stufen die göttliche Gnade. Hier ist es Gott selbst, das „Wesenslicht". Denn nur der kann Gott schauen, den Gott durch sich selbst erleuchten will. (Gstl. Hzt. III, 1.) Die Fähigkeit und Bereitwilligkeit zum Sehen muß im Menschen gewährleistet sein durch Freisein von allem Irdischen. Diese Freiheit muß so hoch gesteigert sein, daß auch die Ausübung von Tugendwerken die Seele nicht mehr von dem inneren Aufmerken auf Gott ablenkt. Damit ist nicht gesagt, daß die Tugendwerke ausgeschaltet werden müssen; sondern diese erfolgen in der habituellen Beschauung gewissermaßen ohne Bewußtsein und ohne reflexe Beteiligung der höchsten Geisteskräfte (ähnlich wie etwa ein Künstler im höchsten Entrücktsein seiner inneren Ergriffenheit doch am Instrument tätig sein kann).

Der Mensch muß sich in Unweise und Finsternis verloren haben bezüglich seiner selbst und aller Geschöpfe. Wenn er auf diese Weise nichts als die Einheit Gottes („Unweise" und „Finsternis") widerspiegelt und in sich trägt, dann ist er auch Organ für das Gewahrwerden des Wesens Gottes; denn wo Gott ist, dort offenbart er sich.[552]) In dieser Finsternis scheint und wird geboren ein unbegreifliches Licht, d. i. der Sohn Gottes ... und in diesem Lichte wird man sehend ... im einfachen Wesen des Geistes ... in der ledigen Leerheit des Geistes, und fühlt man und nimmt man nichts wahr, als ein unbegreifliches Licht ... und hält man sich selbst und ... fühlt man sich als das gleiche Licht, durch das man sieht. (Gstl. Hzt. III, 2.) Die einzige Tätigkeit des gottschauenden Menschen ist ein Schauen und Hinstarren auf das Licht, mittels des Lichtes und in dem Lichte.

Dieses Sehen Gottes geschieht in Umarmung und Durchdringung mit Gott und durch Gott. Der Geist, der aus Gott

---

[552]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

ausgeht in der ewigen Geburt, in seine Geschaffenheit versetzt wurde in der Zeit und durch den freien Willen Gottes, ist nun durch seinen eigenen freien Willen und durch die Gnade Gottes in Gott zurückgekehrt. Da alles geschöpflich Zerrissene und Uneinheitliche in ihm getilgt ist und er nach Wirken und Weise dem Sohne Gottes ähnlich geworden ist, kann er in der Liebe Gottes, im Heiligen Geiste, in Gott zurückfließen und eingehen — nicht mehr als etwas Gottfremdes, sondern als ein Gottförmiger — in den Schoß des Vaters. Mit dem Sohne und in der ihm nunmehr eigenen Weise des Sohnes wird er immer von neuem ausfließen, wie einst als dem Sohne innewohnende Idee Gottes, bevor er geschaffen wurde, nun aber als selbständiger Geist mit eigener Existenz und in Bewußtsein und Genuß. Der Leib ist der Beschauung so lange kein Hindernis, als seine Begierden und Neigungen ausgeschaltet und stillgelegt sind.

Die Ausdrucksweise Ruysbroecks in seinem Hauptwerk, der Geistlichen Hochzeit, ist gelegentlich der Darstellung des Zustandes der Beschauung derart, daß man leicht annehmen kann, Ruysbroeck habe nur einen graduellen Unterschied zwischen der Ekstase hier auf Erden und der seligen Anschauung im Jenseits gelehrt, und nur wegen der irdischen Gebundenheit sei der Zustand der Anschauung Gottes hienieden kein dauernder: Wären wir aber aus dieser Verbannung befreit, dann würden wir unserer Geschaffenheit nach fähiger sein, das Licht zu empfangen, und dann könnte Gottes Herrlichkeit uns besser und edler durchleuchten.[553]) Es ist aber hier ins Auge zu fassen, daß die Geistliche Hochzeit, wie schon S. 9 ausgeführt, höchst wahrscheinlich vor dem Erscheinungsjahr der Dogmatischen Konstitution Benedikts XII. „Benedictus Deus" verfaßt worden ist, die dann erst die Lehre der Kirche über die Visio beatifica präzisierte. Im „Glänzenden Stein" (Kap. 11) hat Ruysbroeck dann deutlich ausgesprochen, daß er einen Unterschied zwischen der Klarheit der Heiligen und der höchsten Klarheit, zu der wir in diesem Leben gelangen können, annehme. Indessen sagt Ruysbroeck auch hier nicht, worin dieser Unterschied bestehe.

[553]) David VI, 190. — Gstl. Hzt. III, 5.

2. Die Bereitung der Seele zur Beschauung.

Es ist kein Zufall, daß Ruysbroeck seine drei Wege anders benennt, als es sonst in der Mystik Brauch ist. Die drei Wege Ruysbroecks und die anderer Mystiker decken sich einmal nicht ohne weiteres, und sie sind außerdem unter ganz verschiedenem Gesichtswinkel gesehen. Die Bezeichnungen: via purgativa, illuminativa und unitiva sind gewählt im Hinblick auf das Wirken Gottes an der Seele, die Ausdrücke Ruysbroecks: Wirkendes Leben, inniges Leben, gottschauendes Leben deuten mehr auf das Verhalten des Menschen Gott gegenüber hin. Betrachten wir nun Ruysbroecks drei Wege unter der ersteren Rücksicht, so sehen wir, daß der Weg der Reinigung ein viel längerer ist, als das wirkende Leben Ruysbroecks reicht, daß der Weg der Erleuchtung erst da beginnt, wo das innige Leben bereits auf seinem Höhepunkt steht, daß aber der Weg der Vereinigung mit dem Wege der Erleuchtung im innigen Leben eine ganze Strecke parallel geht. Ruysbroeck ist einer von den Mystikern, die durchaus nicht gewillt sind, das innere Leben der Seele zu schematisieren. Die Stufen- und Gradeinteilungen anderer Mystiker finden bei ihm nur in verschwindendem Maße Anwendung, und dieser gelegentlichen Anwendung steht an überwiegend vielen Stellen das gerade Gegenteil gegenüber: frisches, üppig wucherndes Leben in blütenreicher Sprache dargestellt, kein Kunstprodukt, sondern ein freigewachsener ungestutzter Baum, der seine Natur ganz entfalten durfte und der, nachdem er sich vollkommen entfaltet hat, vom Tau der Gnade befruchtet, unter dem Schein der Gnadensonne Früchte des ewigen Lebens bringt. — Die Beschauung als letztes Ziel des gottzustrebenden oder „gottbegehrenden" Lebens ist ein freies Geschenk Gottes.[554]) Niemand kann dazu gelangen durch Wissenschaft oder Scharfsinn, auch mit keinen Übungen, sondern wen Gott sich in seinem Geiste vereinigen und durch sich selbst erleuchten will, der kann Gott schauen, sonst keiner.[555]) Es gelangen nur wenige Menschen

---

[554]) David VI, 181. -- Gstl. Hzt. III, 1. Ja, die minnere, die ynnich en gherecht is, die God ute sire vriheit verkiesen en verheffen wilt tot enen overweseliken scouwene in godliken lichte. . . . En hier toe en mach niemen comen overmits const ofte subtylheit, noch met gheenre oefeninghen, maer dien God in sinen gheeste verenighen wilt, en mach hem selven verclaren, hi mach Gode bescouwen en nieman meer.

[555]) Ebd.

zu dieser Schau Gottes wegen der eigenen Unfähigkeit des Menschen und wegen der unendlichen Verborgenheit Gottes.[556]) Das schauende Leben kann kein Mensch den anderen lehren.[557]) Wenn aber jemand das beschauliche Leben erlangen will, wird er sich durch treues Mitgehen mit der göttlichen Gnade vorbereiten, (d. h. disponieren) müssen.[558])

a) Überformung als Vorbereitung zur Beschauung.

Die Aufforderung zur Beschauung ist an alle Menschen gerichtet, denn zu allen Menschen spricht Christus seit Anfang der Welt „Sehet"! Aber nur wenige Menschen leisten dieser Einladung Folge, darum gelangen nur wenige Menschen zu diesem Schauen.[559]) — Wir haben schon gesehen, wie sich der Aufstieg des Menschen zu immer vollkommenerem „Sehen" vollzog. Ruysbroeck unterscheidet eine dreifache Schau Gottes: nämlich Schauen in Bildern und Gleichnissen, „weiseloses Schauen" und „bloßes Schauen in göttlichem Lichte".[560]) Von dieser dreifachen Schau wird später noch eingehend die Rede sein. Es ist hier noch zu gedenken der eigenartigen Verquickung zwischen göttlichem Gnadenwirken und menschlicher Mitwirkung. Das göttliche Wirken ist in seinem Beginn immer Berührung der Seele, der die Seele mit einem heißen Verlangen, mit Hunger und Durst[561]) antwortet. Die göttliche Berührung vollzieht sich zwar im obersten Teil, im Wesen der Seele,[562]) wird aber an den niederen Kräften zuerst wahrgenommen.[563]) Obgleich die Kräfte der Seele wegen der Unähnlichkeit infolge der Sünde nicht mit Gott, der

---

[556]) Ebd.

[557]) David VI, 201. — Glänz. Stein Kap. 3.

[558]) David IV, 50. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 13. — **Aldus** moet hi hem bereyden metter gracien Gods tote enen scouwenden levene, sal hijt vercrighen.

[559]) David VI 4. — Gstl. Hzt. I 1.

[560]) David V, 30, 29, 28. — 12 Beghinen Kap. 12. Soe siet si Gode ane in verstandighen beelden. . . .(30) Ende die verstandighe cracht die wert verhaven in onwisen, en haer ghesichte wiseloes. . . .(29) Die simpele eenvoudighe oghe der sielen, die verhaven is, boven redene en sonder redene, in een eenvoudich bloet ghesichte.(28)

[561]) David IV, 97. — Sieben Schlösser Kap. 17; David VI, Gstl. Hzt. II, 69.

[562]) David IV, 100. — Sieben Schlösser Kap. 17.

[563]) David VI, 256. — Buch v. d. hoechst. Wahrh. Kap. 9. Hi ghevoelt dat gherinen Gods in hem. . . . Want ghi selt weten dat die gracie Gods doervloyt tote in die nederste craften en gherijnt des menschen herte. . . . En hier omme moet die mensce, overmits dit lijflike ghevoelen, hi wilen doerliden in een gheestelic ghevoelen. . . .

im Wesen der Seele wohnt, vereinigt werden können,[564]) vermögen sie doch seine Berührung zu fühlen.[565]) Die göttliche Berührung ist der Grund aller Tugenden; [566]) durch sie wird der Geist geschürt und bewegt, in Gott einzugehen.[567]) Sie zeigt sich auf zweierlei Weise und hat zweifache Wirkung: sie bewirkt ein Ausströmen nach außen und ein Hineinziehen nach innen, entsprechend der doppelten Veranlagung der Seele auf Naturbetätigung und Wesensneigung. Durch die erste Wirkungsweise wird tätige Liebe erzeugt, die sich bis zur Ungeduld und Liebeswut und zum Minnesturm steigert und in Tugendwerken ihren Ausdruck hat.[568]) Durch die zweite Wirkungsweise entsteht Ruhen im Innersten der Seele, in der Einheit des Geistes.[569]) Der Sinn dieser Berührung ist die Überformung der Seele zur „Weise Gottes", die im Wirken der Natur nach und im Ruhen dem Wesen entsprechend besteht. Es folgt dieser ersten und noch mehr äußerlichen Überformung eine planmäßig immer sich steigernde innere Überformung. Die nächste bei Ruysbroeck nachweisbare Stufe ist die Überformung zum Bilde der hl. Dreifaltigkeit. Auch sie beginnt mit göttlicher Berührung. —

Bei der göttlichen Berührung erleidet das Tätigkeitsvermögen die Einwirkung Gottes.[570]) Die Seele steht der göttlichen Berührung zunächst passiv gegenüber; sie erleidet die Berührung. Aber die Berührung löst gewaltige Affekte in der Seele aus. Gott erweckt einen Hunger in unseren Kräften durch seine Gnade und durch unsere Übungen und erfüllt und sättigt selbst das Wesen unserer Seele.[571]) Sie läßt den Menschen nicht ruhen. Sie rufen Tag und Nacht in seinem Herzen: Du sollst Gott loben und ihm dienen! Sie nagen ihm das Herz aus dem Leibe und das Mark aus den Knochen. Und Hunger und Durst, Gott zu dienen, sind so groß, daß, was auch immer der Mensch Gutes

---

[564]) David VI 143. — Gstl. Hzt. II 60. — Maer die sonde maect middel, en duysternisse en onghelijcheit soe groet tusschen crachte en wesen daer God levet, dat die gheest niet verenighen en can in sijn eyghen wesen. —

[565]) David VI, 256. — Buch v. d. hoechst. Wahrh. Kap. 9.

[566]) David VI, 158. — Gstl. Hzt. II, 69. En dit . . . gheestelic rueren ofte gherinen . . . is inval en gront alre gracien . . . en alre doghede.

[567]) Vgl. David VI 130. 160. — Gstl. Hzt. II 52. u. 69. Dat is dat inschinen ofte dat inwerken Gods, dat ons alle uren beweghet, en stoket, en intreckt. —

[568]) David VI, 159. — Gstl. Hzt. II, 69.

[569]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

[570]) David VI, 159. — Gstl. Hzt. II, 69. Ende hier moet onse werclicheit liden dat inwerken Gods.

[571]) David IV, 69. — Sieben Schlösser Kap. 3. Want God gheeft hongher inden craften, overmits gracie en oefeninghe; en hi gheeft satheit inden wesene der sielen, overmits de inwoninghe sijns selfs.

tun mag, dies sogleich verzehrt ist, sodaß es ihn nicht zu beruhigen vermag. Und darum ist er zornig und neidisch auf sich selbst, daß er nicht tun kann, was ihm genügt . . . Darum haßt und verschmäht er sich selbst.[572]) Die göttliche Berührung ist ein inneres Jagen und Treiben des Hl. Geistes, ein inneres Drängen Gottes.[573]) Sie erzeugt in der Seele zweierlei Weh, Pein des Herzens und des Verlangens,[574]) eine geistliche Wunde, die wohl und weh tut zu gleicher Zeit.[575]) Die Liebewütigkeit verzehrt des Menschen Herz und trinkt sein Blut.[576]) Sie verursacht einen Gähnhunger,[577]) einen Heißhunger,[578]) einen grenzenlosen unstillbaren Hunger und Durst [579]) nach Gott.

Dieses Feuer, das der Geist Gottes durch seine Berührung in uns entzündet, überformt die Sinne und die niederen Kräfte[580]) zur „Weise Gottes". Es zieht das Herz, die Begierde und alle Kräfte aufwärts und fordert sie auf, sich mit Gott zu vereinigen.[581]) Die Kräfte werden dadurch in die Einheit des Herzens gezogen.[582]) Durch die Minne muß der Geist erhoben werden, in Gott sich und all seinem Tun ersterben, und zwar so, daß er mit all seinen Kräften weicht und die Überformung durch die unbegreifliche Wahrheit, die Gott selbst ist, sich vollziehen läßt.[583]) In diesem Zustande der Gelassenheit wird das bisherige sinnliche religiöse Gefühl zu einem rein

---

[572]) David IV 26. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 9. Want die gheest der gherechticheit Gods en sijn gheest der ootmoedicheit en latenen niet gedueren. Si roepen nacht en dach in sijn herte: „Du souts Gode loven en dienen". Si knaghen dat herte ute sinen buke, en dat march ute sinen beenen. En honger en lost Gode te dienene es soe groet, wat hie goeds ghedoen mach, dats saen verteert, en custene niet: ende hier omme is hi toernich en nydich op hem selven, dat hi niet ghedoen en can dat hem ghenuecht. . . . En hier omme haet hi hem selven en versmaedt. —

[573]) David VI, 62. — Gstl. Hzt. II, 5.

[574]) David VI, 70. — Gstl. Hzt. II, 14.

[575]) David VI, 79. — Gstl. Hzt. II, 22.

[576]) David VI, 80. — Gstl. Hzt. II, 23.

[577]) David VI, 132. — Gstl. Hzt. II, 53 „mengherael". David leitet III, 157 Anm. 3 dieses Wort ab von dem französischen mangetout. Der Abschreiber des Codex D setzt an den Rand die Erklärung: Dat is die vraet, of den ghier, of den heeten onversadeliken hongher.

[578]) David V, 42. — 12 Begh. Kap. 16. eene ghierighe ghelost.

[579]) David VI 220. — Glänz. Stein Kap. 9. een hongher onghepayt. (Surius: quae est fames inexplebilis ac insedabilis.)

[580]) David VI 65. — Gstl. Hzt. II 8. Vgl. Thomas v. Aquin I a II ae qu. 74 a. 3.

[581]) David VI, 78. — Gstl. Hzt. II, 22.

[582]) David VI, 103. — Gstl. Hzt. II, 34.

[583]) David VI, 249. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 5. Overmits minne, moet hi verhaven werden, en sterven in Gode, sijns selfs ende alle sijnre werken, alsoe dat hi wike met allen sinen crachten, en ghedoghe die overforminghe der onbegripeliker waerheit die God selve is.

geistigen vernünftigen Gefühl, das selbst wieder zum göttlichen Gefühl über jeglicher Vernunft werden soll. Mittels dieses Gefühls soll der Geist dann in ein unbewegtes seliges Fühlen, in genießende Einheit, in wesentliche Liebe entsinken und verwehen,[584]) der Geist soll selbst zu Liebe werden.[585]) Dies ist die Überformung des Willens, die bei den niederen Kräften, der begehrenden und der widerstrebenden Kraft beginnt.

Da die göttliche Berührung fortgesetzt weiter dauert, ist auch ihre Wirkung eine dauernde. Nachdem die Kräfte in der Einheit des Herzens den unveränderlichen Grund der Gelassenheit[586]) gefunden und im Ausströmen in Tugendwerken die Weise Gottes erreicht haben, richtet sich der göttliche Strahl gegen die Vernunft und peitscht sie auf, zu erkennen, was Gott ist.[587]) Aus sich selbst kann die Vernunft Gott nicht erkennen. Sie ist geblendet, und wie die Augen der Fledermaus sich vor dem Licht der Sonne schließen müssen, so prallt auch die Vernunft vor dem Strahl Gottes zurück.[588]) Indes ruht der Geist nicht, Gott zu erreichen, und da ihm die Vernunft nicht den gewünschten Dienst leistet, schwingt er sich auf dem Flügel der Liebe dahin, wo ihm die Vernunft zunächst nicht zu folgen vermag. Immer ist es die Berührung Gottes, die ihn antreibt und vorwärts treibt, und die Seele will empfangen, was Gott ist.[589]) Je größer die Gaben Gottes werden, desto größer die Liebeshingabe und die Hinneigung der Seele in ihren Ursprung.[590]) Der Größe des Verlangens aber entspricht auch die Stärke und der Adel des übernatürlichen Lichtes, das in die Seele fällt.[591]) Ruysbroeck kennt mehrere Arten übernatürlichen Lichtes, welche den Verstand nach und nach überformen. Er spricht zuerst von einem *einfachen Licht*, das die Seele zur Erkenntnis bringt, daß Gott allein und sein Wille es wert sind, sie zu erfüllen und ihr die Richtung zu geben. Dieses einfache Licht wird als eine Folge und Begleiterscheinung der Gabe des Rates genannt, von der weiter unten zu handeln ist. Durch dieses einfache Licht wird die Seele *überformt zur Einfachheit und Einheitlichkeit*

---

[584]) David VI, 257. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 9. wiken en verwielen in die weselike minne, dat is in ghebrukeliker enicheit.

[585]) David VI, 134. — Gstl. Hzt. II, 55. En wert selve minne.

[586]) David III, 62. — 12 Tugenden Kap. 6. — Soe ghevoelt hi den gront der ghelatenheit die onwandelbaer is.

[587]) David VI 49. Gstl. Hzt. I 26.

[588]) David VI, 130. Gstl. Hzt. II, 52.

[589]) David VI, 134. — Gstl. Hzt. II, 54. Elc eyscht den anderen (Gott von dem Geiste und der Geist von Gott) dat hi is.

[590]) David VI, 128. — Gstl. Hzt. II, 51.

[591]) David IV, 225. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29. Na dien dat yeghewelcs honger is en ongheduer, daer na wert hi doervloyet en overvloyet (vanden lichte) min en meer.

des Geistes, zur Einheit und Ähnlichkeit mit der Einheit Gottes. Gott und alle die mit ihm vereint sind, sind unter der Überformung des einfachen Lichtes.[592])

In die Einheit der Seele strahlt alsbald aus der Einheit Gottes ein unbegreifliches Licht; es ist die göttliche Klarheit,[593]) die ewige, in uns geborene Weisheit Gottes selbst.[594]) Dieses unbegreifliche Licht ist die Ursache jeden anderen Lichtes[595]) und bewirkt, daß wir nicht länger Gott nur bild- und gleichnisweise in und aus seinen Werken erkennen, sondern daß wir auch Gott als in uns geboren erkennen, d. h. daß wir uns des in unserem Seelengrunde sich vollziehenden ewigen Kreislaufes Gottes und unserer eigenen Anteilnahme daran bewußt werden und daß wir Gott und Gottes hohe Eigenschaften nunmehr unmittelbar und nach der Weise ihres Grundes erkennen.[596])

Mit jedem Grade der Verstandeserkenntnis Gottes geht ein ungeduldiges und des göttlichen Genusses begieriges Verlangen parallel.[597]) Diese stürmische, wütende Liebe (stormende woedighe minne) ist gar fürchterlich und zieht uns heftig nach innen und verzehrt alles, was sie berührt.[598]) Sie bleibt auch vor Gott nicht stehen und ist wie ein Abgrund, der dem Abgrund Gottes gegenübersteht.[599]) Durch diese gewaltsame Liebe[600]) werden die höchsten Kräfte der Seele, Gedächtnis, Verstand und Wille, überformt und in die Einheit des Gemütes (enicheit der ghedachte) erhoben. Ebenso wie die Einheit des Herzens dem Menschen zum Bewußtsein kommt in der Gelassenheit, so wird ihm auch diese Überformung bewußt. Ruysbroeck nennt dieses Bewußtwerden das Wesensbewußtsein,[601]) weil der Gegenstand dieses Bewußtseins, der Seelengrund (enicheit der ghedachte), der Sitz des Wesens des Menschen, sein Wesensgrund ist. In dieser Überformung durch die

---

[592]) David IV, 224. – Kgr. d. Liebhaber Gottes Kap. 29. Hier lidet God en alle die mit hem verenicht sijn die overforminghe dies eenvoldichs lichts.

[593]) David VI, 144. — Gstl. Hzt. II, 71.

[594]) Vgl. David IV 226. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29.

[595]) David IV, 263. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 43. Onghemetene claerheit, die is ene sake alle der claerheit, die in scouwene en in werkene is.

[596]) David VI, 155. — Gstl. Hzt. II, 67. . . . na wise haers gronts.

[597]) Vgl. David IV, 243. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 34.

[598]) David V, 44. — 12 Begh. Kap. 16. — Sine minne is soe gruwelic, en soe intreckende, en so verterende alle dat si gherijnt.

[599]) David VI 161. — Gstl. Hzt. II 70. — En die afgront Gods roept inden afgront.

[600]) David IV, 262. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 42 u. David IV, 99. — Sieben Schlösser Kap. 17.

[601]) David VI 141. — Gstl. Hzt. II 59; inden weselike begripe, u. David VI, 198. — Glänz. Stein Kap. 3. — Dat ierste is, dat hi dat fondament sijns wesens grondeloes ghevoele.

Einheit wird der Geist zu wirken unfähig,[602]) er wird weiselos.[603]) Während er nämlich bisher seiner Natur entsprechend gelebt und sich betätigt hat, ist er jetzt in sein eigenes Wesen, auch dem Bewußtsein nach, versetzt, und die Eigenart des Wesens ist, zu sein ohne zu wirken. Ruysbroeck nennt diesen Vorgang die Überformung durch die Unweise zum weiselosen Schauen.[604]) Durch sie ist das geschaffene Bild Gottes auf dreifache Weise seinem Urbilde geeinigt, welches der Ursprung seines Lebens und seines Wesens ist, nämlich durch unergründliche Bildlosigkeit, durch ewige Klarheit und durch unergründliche Minne.[605]) Überformung des Geistes zum Bilde Gottes heißt, daß das Bild Gottes, die ewige Weisheit, in der Seele Leben geworden, daß der Gottessohn in der Seele geboren ist. Das Bild Gottes, die ewige Weisheit, übernimmt nun persönlich die Aufgabe der Überformung in dem Geist, der sie hat in sich geboren werden lassen: Wenn wir in Minne über alle Dinge hinausgehen und allem Beobachten ersterben in Nichtwissen und Dunkelheit, da werden wir vollendet und überformt durch das ewige Wort, das ein Bild des Vaters ist.[606])

Der Leitsatz dieser höchsten Vollendung menschlichen Wesens lautet bezeichnenderweise: Wenn das Weizenkorn nicht stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht. Das Programm dieses höchsten Aufstieges heißt „Entwerden". Da wir Menschen allezeit etwas abzulegen übrig haben, so müssen wir uns auch allezeit nach dem tiefsten Grunde strecken und sehnen. Dieses aber ist verwerden, nicht zwar nach dem Wesen, sondern nach der Ungleichheit.[608]) Bezieht sich nun dieses Entwerden zunächst auf die Neigung zur Materie, so wird Entwerden doch auch vom geistigen Menschen gefordert, ja Gott

[602]) David VI, 162. — Gstl. Hzt. II, 71. . . . sijns selfs ommachtich en al sijns werks. — 164. — Gstl. Hzt. II, 72. Hi faelgeert sijns werkes.

[603]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70. — wiseloes.

[604]) David V, 31. — 12 Begh. Kap. 12. — Dat ghesichte is wiseloes.

[605]) David VI, 262. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 11. — Aldus is dat ghescapene beelde boven redene drievuldigher wijs geenicht sinen ewighen beelde, dat een oirspronc is sijns wesens en sijns levens . . . doergan met ewigher claerheit, grondeloser minnen ende grondeloser onghebeeltheit.

[606]) David VI, 219 f. — Glänz. Stein Kap. 9. — Want daer wi in minne overliden alle dinc, en sterven alles ghemercs in niet te wetene en in donckerheden: daer werden wi ghewracht en overformt metten ewighen woerde, dat een beelde des Vaders es. —

[607]) Joh. 12, 24.

[608]) David III, 22. — Buch von den 12 Tug. Kap. 2. — Want wi altoes af te legghen hebben alsoe langhe als wi leven, soe sijn wi altoes staende na die nederste stat: want ontwerden dat is werden, niet na wisen des sins, mer na wise der onghelijcheit.

fordert es als eifersüchtiger Gott.[609]) Entwerden sollen wir uns selbst und aller Eigenschaftlichkeit,[610]) reines Wesensein ohne Weisesein, das verlangt die Einheit Gottes von uns. Entgeistet zu sein, ohne Geist und außerhalb unseres Geistes . . . in einer überwesentlichen Seligkeit, die abgründig ist,[611]) ist das Ziel. Reines Wesensein ohne Wirken, das ist dem natürlichen Menschen nicht möglich, wird aber gefordert und übernatürlich ermöglicht. Folgen wir der göttlichen Klarheit nach, über Vernunft hinaus bis in unser oberstes Leben, dann empfangen wir eine völlige Umgestaltung und Überformnug in Gott und fühlen uns dadurch gänzlich in Gott umfangen.[612]) Es tritt hier die dritte Art übernatürlichen Lichtes in Tätigkeit, das göttliche Licht oder das Wesenslicht,[613]) und mit ihm in Verbindung die bildlose Nacktheit und Einheit der göttlichen Natur und die wesentliche, d. h. die göttliche Liebe. Das göttliche Licht überformt die genießende Einheit des Geistes (d. h. das zum Glücke der göttlichen Gegenwart erwachte Wesensbewußtsein) mit sich selbst.[614]) Hier, beim Wesensbewußtsein, setzt das Entwerden ein. Aus der Einheit Gottes strahlt in den Geist ein einfaches Licht, und dieses Licht zeigt ihm Finsternis, Nacktheit und Nichts. In der Finsternis wird er umfangen und fällt in Unweise, gleichsam in ein Verirren. In der Nacktheit verliert er Wahrnehmen und Unterscheidung aller Dinge, und er wird überformt und durchdrungen von einfachem Licht. In dem Nichts versagt ihm jede Tätigkeit, denn er wird von dem Wirken der grundlosen Liebe Gottes besiegt. In der genießenden Neigung seines Geistes besiegt er Gott und wird von Gott besiegt.[615]) Diese Vergestaltung und Überformung zu lauter Verneinungen menschlicher Tätigkeit und Eigenschaftlichkeit, zur Verneinung selbst menschlichen Bewußtseins bedeutet nicht schlechthin Aufhebung alles spezifisch Menschlichen, sondern Erhebung in eine ganz spezielle übernatürliche Ordnung, in der Sprache Ruysbroecks ausgedrückt: Erhebung in unsere „Überwesenheit". Der Geist

---

[609]) David IV, 44. — Sieben Stufen Kap. 12. Onse hemelsche Vader es ghierich . . . en eyscht yeghewelken sonderlinghe dat hi hem antwoerde met danke en met love, en met goeden werken, na dat hi begaeft is van buten en van binnen. David III, 228. — Spiegel Kap. 23.

[610]) David VI, 218. — Glänz. Stein Kap. 9. Daer selen wi ontwerden en sterven in Gode ons selfs en alre eyghenscap.

[611]) David V, 38. — 12 Begh. Kap. 14: ontgheest, sonder gheest en buten onsen gheest in onse overweselke salicheyt.

[612]) David VI, 227. — Glänz. Stein Kap. 10. Mer daer wi der claerheit navolghen boven redene . . . tot in onsen oversten levene, daer onfaen wi die overforminghe Gods in alheit ons selfs; en alsoe ghevoelen wi ons te male bevaen in Gode.

[613]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

[614]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

[615]) David VI, 162. — Gstl. Hzt. II, 71.

kann hier nicht mehr mitwirken nach der Art geschöpflichen Wirkens, er steht nur bereit und sagt sein Fiat da, wo die wesentliche Liebe ihn überformt, der das erleidet.[616]) In der Überformung durch die (göttliche) Einheit werden alle Geister zu wirken unfähig.[617]) Der Geist wird dadurch gänzlich leer und frei von sich selbst und fähig und empfänglich, nunmehr das über allem Wirken und über jeglicher Weise stehende Wesen Gottes zu erfahren, das vom geschöpflichen Geist nicht anders zu erreichen ist als durch Aufgabe aller seiner vom göttlichen Wesen verschiedenen Weisen und Tätigkeiten, ja durch eine gewisse Aufgabe der eigenen Wesensart überhaupt. Es ist dies die eigentliche und höchste Art der Überformung, die Überformung zur Beschauung, die durch Gott selbst, und zwar durch die einzelnen göttlichen Personen und durch das bloße Wesen Gottes vorgenommen wird.

b) Die drei Weisen der innerlichen Übung.

Der bis hierher beschriebene Zustand des inneren Lebens verdient eine nähere Betrachtung, weil gerade hierin dem Mystiker vielfache Mißdeutung widerfahren ist. Da diese Lehren Ruysbroecks auch die Angriffsstellen für seine Gegner waren, die ihn mit den „freien Geistern" identifizieren wollten, und da Ruysbroeck selbst daran lag, nicht mit letzteren verwechselt zu werden, setzt er sich gerade bei der Darlegung des Zustandes der Beschauung mit der Ansicht der freien Geister auseinander. Ruysbroeck hebt hervor, daß der Mensch auf dreierlei Art und Weise diesen Gipfel des inneren Lebens besitzen kann.

α) Die Weise der Ruhe.

Diese erste Weise entledigt den Menschen von allen Dingen und hebt ihn hinaus über jegliche Tätigkeit und über alle Tugenden.[618]) Sie vollzieht sich durch Einkehr in genießender Neigung des Geistes über aller Ähnlichkeit.[619]) Die Weise ist Ruhe, ihre Wirkung: hier begegnet er (der Geist) Gott unmittelbar.[620])

Die Begegnung mit der Einheit Gottes bewirkt in dem Geist Einstrahlung eines einfachen Lichtes, und dieses Licht zeigt ihm Finsternis, Nacktheit und Nichts. In der Finsternis wird er umfangen und fällt in eine Unweise, gleichsam in ein Verirren.

[616]) David IV, 245. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 35. Die gheest is . . . lidende die overforminghe der weseliker minnen Gods.

[617]) David VI, 200. — Glänz. Stein Kap. 3. Want in die overforminghe der enicheit faelgeren alle gheeste in haren werkene.

[618]) Gstl. Hzt. II, 71.

[619]) Gstl. Hzt. II, 59.

[620]) Gstl. Hzt. II, 71.

In der Nacktheit verliert er Wahrnehmung und Unterscheidung aller Dinge, und er wird überformt und durchdrungen von einfachem Lichte. In dem Nichts versagt ihm jede Tätigkeit, denn er wird von dem Wirken der grundlosen Liebe Gottes besiegt; und in der genießenden Neigung seines Geistes besiegt er Gott und wird ein Geist mit ihm.[621])

Diese Vereinigung mit Gott bewirkt eine Fülle von fühlbarer Liebe. Von dieser aber wird das Herz, das Gemüt, ja sogar das leibliche Gefühl als von einer genußreichen durchdringenden Empfindung erfaßt. Und durch diesen Erguß wird der Mensch unbeweglich von innen, machtlos sich selbst gegenüber und unfähig zu irgend einer Tätigkeit.[622])

Der kennzeichnende Zug dieser ersten Weise ist also das liebevolle Versenktsein in Gott, ihre Begleiterscheinung die Ruhe, ihre Frucht die genießende Vereinigung mit Gott ohne jedes Mittel. Das Ganze ist kein Stillstand und keine absolute Ruhe, nicht Ruhe als Selbstzweck, sondern ein beständiger, höchst lebendiger Kreislauf: Einkehr, Einschau, Einigung; Einkehr nämlich durch göttlichen Gnadenantrieb veranlaßt; Einschau vermittels des einfachen Lichtes, wie wir früher schon gesehen, und Einigung ohne Mittel infolge von erkannter Finsternis, Nacktheit und Nichts; liebendes Genießen durch Seele, Gemüt und Körperlichkeit, sich Verlieren in Ruhe und Genuß Gottes in erneuter Einkehr. Von absoluter Ruhe ist also auch da nicht die Rede, wo Finsternis, Nacktheit und Nichts, lauter anscheinende Negationen menschlichen Seins und menschlicher Betätigung, herrschen.

Finsternis und Nacktheit scheinen zwar die Eigentätigkeit des Geistes aufzuheben und absolute Ruhe zu bedingen: allein sie sind noch nichts Abgeschlossenes, sind nur Vorstufen, auf denen der Mensch allerdings der niederen Betätigungsweisen seiner Seelenkräfte beraubt wird. In der Finsternis wird er umfangen und fällt in Unweise, gleichsam in ein Verirren. Verlust der eigenen Anschauungswege, Beraubung des Gedächtnisses! In der Nacktheit verliert er Wahrnehmung und Unterscheidung aller Dinge. Beraubung des Verstandes!

Aber diese beiden Vorstufen bieten sich, näher betrachtet, nicht nur als beraubende, sondern auch als bereichernde dar. Das Gedächtnis wird allerdings ledig aller Bilder. Doch das Leersein ist nicht Selbstzweck. Der Verstand wird gleichfalls seiner gewöhnlichen Betätigungsweise entkleidet. Doch auch nicht, um dann schlechthin untätig zu sein. Er wird nur entlastet, dadurch daß er sich für eine Weile des diskursiven und

[621]) Ebd.
[622]) Ebd.

schließenden Denkens begeben darf. Dafür aber wird er frei für seine vornehmste Tätigkeit, die Intuition. Er wird überformt und durchdrungen von einfachem Lichte. Dieses Überformt- und Durcndrungenwerden setzt aber voraus: Freisein, Bereitsein, also nicht schlechthin Passivität, sondern eine Art schlummernder, potentieller Aktivität.[623])

Die dritte Stufe erschließt den Sinn der beiden ersten. In dem Nichts versagt ihm jede Tätigkeit, denn er wird von dem Wirken der grundlosen Liebe Gottes besiegt; und in der genießenden Neigung seines Geistes besiegt er Gott. Das Versagen aller Tätigkeit (genauer Betätigung), die Überwindung des Geistes durch die Liebe Gottes ist die Voraussetzung für die genießende Neigung zu Gott und für die Vereinigung mit Gott, durch die der Mensch seinerseits Gott überwindet,[624]) d. h. sich zu eigen macht.

Gott und Seele in erhabener Wechselwirkung! Gott: ruhend in seiner Wesenheit und doch die Seele durch seine Liebe überwältigend. Die Seele: ruhend, genießend in Hinneigung zu Gott, überwindet Gott und macht ihn sich in höchstem Maße und wesentlich zu eigen, die Seele sich Gott, wie Gott sich die Seele! Gott und die Seele verähnlichen sich einander: in Ruhe und Genuß, im Hinstreben zu *einem* Objekt der Liebe und Beseligung finden sie ihr Genügen. Die Seele nähert sich Gott und wird *ein Geist* mit ihm.[625])

Diese Ähnlichkeit in Gottes und der Seele Seligkeit ist jedoch nicht als Gleichheit aufzufassen. Was von Gott und der Seele gesagt wird, gilt nicht im adäquaten Sinne, sondern nur analog. Der Hauptunterschied in beider Ruhe ist dieser: Gott ruht *in sich* und *genießt sich*, er ist sich also selbst Objekt des Genusses. Die Seele *ruht in sich, indem sie in Gott* als in ihrem Ursprung und Ziel *ruht*, und *sie genießt* nicht sich, sondern *Gott allein*, nachdem sie sich selbst als Objekt aufgegeben und verloren hat.

Dies ist die Lehre Ruysbroecks über die erste Weise des innerlichen Lebens. Ihr ist die falsche Ruhe entgegen, wie sie von den „freien Geistern“ empfohlen wird. Dem Äußeren nach ist sie der ersten Weise Ruysbroecks ähnlich, denn sie betont eben *die Ruhe* als kennzeichnendes Merkmal der Einigung mit Gott.

Es fragt sich hier, worin die Ruhe schlechthin besteht. Die Antwort gibt Ruysbroeck mit den Worten: Im Nackt- und Bildlossein. (II, 74.) — Nackt und bildlos aber kann der Mensch sein den Sinnen nach, wie auch an den höheren Seelenkräften: Gedächtnis, Verstand, Wille, wie eben dargetan. Der Unterschied,

---

[623]) Vgl. hierzu die S. 119 f. zitierten Stellen.
[624]) Gstl. Hzt. II, 73.
[625]) Gstl. Hzt. II, 71.

und zwar ein sehr wesentlicher, ist der, daß die „freien Geister", denen Ruysbroeck entgegentritt, neben der Nacktheit und Bildlosigkeit der Sinne die Untätigkeit und das Müßigsein der höheren Kräfte verlangen. Ruysbroeck übt scharfe Kritik an dieser Lehre.

Er stellt als den Hauptunterschied zwischen seiner Weise der Ruhe und jener falschen Ruhe die übernatürliche Liebe hin, von der der Mensch ergriffen sein muß. Jeder Mensch, der weder von Gott gezogen, noch erleuchtet ist, der ist nicht von der Liebe berührt, und er kennt weder die tätige Liebe (verbunden) mit Verlangen, noch die einfache liebende Neigung in genießendem Ruhen. Und deshalb kann er sich Gott nicht vereinigen: denn alle, die ohne übernatürliche Liebe leben, die neigen zu sich selbst und suchen Ruhe in (gott-) fremden Dingen. Denn alle Geschöpfe sind von Natur zur Ruhe geneigt.[626])

Wo diese Vorbedingung, die göttliche Liebe, fehlt, da gibt es keine übernatürliche Ruhe; alle außer dieser Ruhe erstrebte und geübte Ruhe ist nur natürlich. Diese natürliche Ruhe können alle Geschöpfe finden und in rein natürlichem Zustande ohne Antrieb der Gnade Gottes in sich besitzen, wenn sie sich nur von Bildern entledigen und von aller Tätigkeit losmachen können. Der liebende Mensch kann aber hierin keine Ruhe finden.[627])

Dies ist im Wesen der Gnade und in der Beschaffenheit der Seele begründet: Die Liebe und das innerliche Rühren der Gnade Gottes rasten nimmer, und deshalb kann der innige Mensch in seinem Innern nicht lange in (rein) natürlicher Ruhe verharren.[628]) Durch die Art, wie Ruysbroeck die Methode der natürlichen Ruhe darlegt, beleuchtet er seine eigene Auffassung von der übernatürlichen Ruhe.

Die falsche Ruhe ist ein Stillsitzen ohne Übung, weder von innen noch von außen, in Untätigkeit, nur damit der Ruhezustand eintritt und ungestört bleibe. Die Ruhe jedoch, die auf diese Weise geübt wird, ist unerlaubt, denn sie bewirkt im Menschen eine Erblindung in Nicht-Wissen und ein müßiges In-Sich-Versunken-Sein. Und diese Ruhe ist bloß ein Müßigsein, in das der Mensch verfällt, während er sich selbst, wie auch Gott und alle Dinge vergißt, wo immer es gilt, tätig zu sein.[628])

Ihr hält Ruysbroeck als Gegenstück die übernatürliche Ruhe entgegen, indem er die eben gekennzeichneten Momente in gedrängter Kürze zusammenfaßt: Diese Ruhe ist der übernatürlichen Ruhe, die man in Gott besitzt, ganz entgegen; denn letztere ist eine minnigliche Zerflossenheit, (verbunden) mit einem

[626]) Gstl. Hzt. II, 74.
[627]) Gstl. Hzt. II, 74.
[628]) Gstl. Hzt. II, 74.

einfachen Blick in das unbegreifliche Licht. Diese Ruhe in Gott, die stets mit innigem Verlangen tätig erstrebt, in genießender Neigung gefunden und in Zerflossenheit der Minne ewig besessen und die, einmal besessen, dennoch immer erstrebt wird: diese Ruhe ist über die natürliche Ruhe so hoch erhaben, wie Gott über alle Geschöpfe erhaben ist.[628])

Wer sich der natürlichen Ruhe hingibt, ist in doppelter Weise betrogen. Betrogen ist er um das wahre Wesen seiner Übung: diese Ruhe ist ein persönliches Müßigsein.[628]) — Betrogen ist er ferner auch um die Wirkung seiner Übung. In dieser natürlichen Ruhe kann man Gott nicht finden.[628]) — Die einzige Wirkung ist eine rein natürliche Ledigkeit, die sowohl Juden als Heiden finden können, . . . so böse sie auch sein mögen, wofern sie ohne Gewissensbisse in ihren Sünden dahinleben und sich von Bildern und jeglicher Tätigkeit freimachen können.[628])

Ihrer Ansicht von der absoluten und natürlichen Ruhe gemäß schließen die Verfechter dieser Lehre auch konsequent alle Tugendübung aus. Will man sie (die Ruhe) aber üben und erlangen ohne die Werke der Tugend, so fällt der Mensch in geistige Hoffart und in eine Selbstgefälligkeit, wovon man nur selten geneset. Und bisweilen wähnt ein solcher, das schon zu besitzen und zu sein, zu dem er doch niemals kommen wird. Wenn der Mensch jene Ruhe in falscher Ledigkeit also besitzt und jede liebende Hinkehr ihm eine Hemmung zu sein scheint, so bleibt er mit seiner Ruhe an sich selbst haften.[628])

β) Die begehrende Weise.

Ist die Seele durch die Weise der Ruhe ganz in Gott versenkt, durch die einfache Klarheit über Gottes Wesen erleuchtet, durch Finsternis, Nacktheit, Nichts ihrer selbst entkleidet und durch ein genießendes Empfinden Gottes teilhaftig geworden, dann lösen sich große Kräfte in Form mächtiger Antriebe in ihr aus. Energien speichern sich in ihr auf während der lebendigen Vereinigung mit dem Allmächtigen. Nun rasten aber die Liebe und das innerliche Rühren der Gnade Gottes nimmer (II, 74), und darum kann der innige Mensch in seinem Innern nicht lange in (rein) natürlicher Ruhe verharren (Ebd.). Er wendet sich nun Gott verlangend und tätig zu, um Gott Ehre und Verherrlichung darzubringen und sich selber und alles, was er vollbringen kann, zu opfern und zu verzehren in der Liebe Gottes.[629])

Diesem Streben kommt Gott zu Hilfe durch seine Gnade, durch die Gabe der auskostenden Weisheit, die Gott dem Strebenden

---

[628]) Gstl. Hzt. II, 74.
[629]) Gstl. Hzt. II, 72.

verleiht, die Grund und Ursprung aller Tugenden ist und jeden guten Menschen nach dem Maße seiner Liebe zur Tugend anfeuert und bewegt und den innigen Menschen bisweilen derart berührt und in Liebe entzündet, daß alle Gaben Gottes und alles, was Gott außer sich selbst geben kann, ihm zu gering ist und ihm nicht genügt, vielmehr seine Ruhelosigkeit nur vermehrt . . . Und dadurch wird der Hunger und der Durst der Liebe so groß, daß er stündlich sich ergibt und in seiner Tätigkeit versagt, daß er sich auswirkt und in Liebe zunichte wird. Denn es hungert und dürstet ihn, Gott zu genießen, und bei jeder Einstrahlung Gottes wird er von Gott ergriffen und von neuem in Liebe berührt. Lebend stirbt er und sterbend lebt er wieder auf. Und so wird das hungernde und dürstende Liebesbegehren in ihm stündlich erneuert.[629])

In welchem Verhältnis steht diese zweite Weise zur ersten?

Ruysbroeck bezeichnet die zweite als die Ursache der ersten.[629]) Es scheint aber, als ob beide Weisen in einem mehr wechselseitigen Verhältnis zu einander ständen. Das ergibt sich schon aus der Reihenfolge der Aufzählung durch Ruysbroeck, der an zweiter Stelle die begehrende Weise anführt, an erster Stelle aber die ruhende nennt. Insofern kann man Ruysbroecks Ansicht beistimmen, als er die Ruhe als die Ablösungsform, als den Vollzug, als die Krönung der begehrenden Weise auffaßt, in der alle nach Gott verlangenden und zu ihm mächtig hinstrebenden Seelenkräfte ihre Beruhigung erfahren und zu ihrem Ziele gelangen; denn alles Begehren muß sein Objekt, seine Vollendung finden, soll es sich nicht ins Uferlose verlieren.

Objekt des liebenden Begehrens ist Gott. Die ruhende Weise ist der Zustand, in dem Gott gefunden und genossen wird. Nach Ruysbroeck kann aber der Mensch nicht ewig in der Ruhe verharren. In der schon oben gezeigten Weise werden in dem mit Gott sich vereinigenden Menschen mächtige Affekte wach, die sich zu Strebungen und Begehrungen verdichten. Und so gelangt der Mensch aus der Ruhe in Gott abermals zum tätigen Hinstreben zu Gott. Eine Weise bedingt also die andere. Ruysbroeck bestätigt dies selbst: Niemand kann über alles Wirken zur Ruhe gelangen, es sei denn, daß er vorher mit verlangender und tätiger Liebe geliebt hat. Und deshalb muß die Gnade Gottes und unsere tätige Liebe vorausgehen und nachfolgen; d. h. sie muß vorher und nachher geübt werden.[630])

Innerlich ist die zweite Weise durch die erste bedingt: In der Vereinigung mit Gott, im einfachen Lichte (II, 71) wird der Seele bewußt, wie unähnlich sie Gott ist. Die Liebe aber fußt

[630]) Gstl. Hzt. II, 72.

auf der Ähnlichkeit.[630]) Darum strebt sie nach Taten für Gott, nach Läuterung und Reinigung, nach Verähnlichung mit Gott und durch diese wieder hin zu Gott, da die Liebe mit Gott vereinigt zu werden begehrt (Ebd.). Reine Aktivität ist das Lebenselement der zweiten Weise.

Während aber diese zweite Weise der innerlichen Übung Gott allein zum Ziel hat, und der Mensch sich selbst stündlich ergibt und in seiner Tätigkeit versagt,[630]) sind die freien Geister, von Gott abgewandt und mit natürlicher Liebe sich selbst zugekehrt.[631]) Ein solcher Mensch gleicht einem Kaufmann, denn in allen seinen Werken ist er sich zugewandt und sucht und meint die eigene Ruhe und den eigenen Gewinn mehr als die Ehre Gottes.[631]) Ein solcher Mensch, der derart in rein natürlicher Liebe lebt, besitzt immer nur sich selbst ohne Hingabe in Eigenliebe.[631])

Alle äußeren Werke eines solchen Menschen zielen darauf hin, bekannt und genannt zu werden wegen seiner großen Heiligkeit,[631]) wohl auch darauf, großen Lohn zu verdienen.[631])

Da bei ihm Gedächtnis, Verstand und Wille nicht nackt und bildlos sind, nicht frei für Gott, sondern voll von sich selbst, hat ein solcher Mensch mancherlei Wünsche und bittet und begehrt allerlei besondere Gaben von Gott.[631]) Solche Menschen werden oft betrogen, denn bisweilen werden ihnen die Dinge, die sie begehren, durch Zutun des Feindes gewährt (Ebd.). Sie geraten in eine falsche Sicherheit über ihren Zustand und schreiben das ihrer Heiligkeit zu (Ebd.). Diese vermehrte Hoffart läßt den Menschen immer mehr an sich selbst haften und sich immer weiter von Gott entfernen. Der Fall in schwere Sünden ist die unausbleibliche Folge (Ebd.).

Äußerlich ähneln sich beide Weisen, die wahre und die falsche, so sehr, daß sie leicht zu verwechseln sind. Das einzige Unterscheidungsmerkmal ist die Meinung, die ihnen zugrunde liegt. Denn der gute Mensch sucht, meint und begehrt mit emporstrebendem Herzen allezeit Gottes Ehre; in der natürlichen Liebe aber hat der Mensch stets sich selbst und seinen Gewinn im Sinn.[631])

γ) Das innerliche Leben nach der Gerechtigkeit.

Bei Aufzeigung des Verhältnisses der beiden ersten Weisen des innerlichen Lebens zu einander hatte sich ergeben, daß jede einzeln genommen eigentlich nur als distinctio rationis möglich ist. Sie hängen nach psychologischen Gesetzen so eng mit einander zusammen, stehen so sehr in Wechselbeziehungen zu einander, daß sich in ihrer Verwirklichung ein trennender Schritt zwischen beiden

[631]) Gstl. Hzt. II, 75.

gar nicht führen ließe. Jede für sich genommen stellt ja auch noch nichts Vollendetes dar: erst in harmonischem Ausgleich von Ruhe und Begehren, seien sie als Ursache und Wirkung gedacht oder als zwei Gegenpole oder endlich im Verhältnis von Streben und Erfüllung: erst in ihrer Ergänzung liegt das Ideal der innerlichen Übung, das Ruysbroeck vorschwebt. Und danach nennt Ruysbroeck diese dritte Weise der innerlichen Übung „das innerliche Leben nach der Gerechtigkeit".[632] Diese dritte Weise ist die Krönung des ganzen inneren Lebens. Während nämlich die beiden ersten Arten der innerlichen Übung nur immer auf e i n e Betätigungsform des Willens abzielten, beschäftigt die dritte Weise den Willen gleichzeitig in seiner Eigenschaft als Strebevermögen in seinem Wirken nach außen, wie auch als Aufnahmevermögen in seiner nach innen gerichteten Tätigkeit. (Aufmerksamkeit, potentielle Aktivität.)

Dem Willen als begehrendem Vermögen wird in dieser dritten Weise zugleich Antrieb und Erfüllung. Es wird ihm im Geiste alles, was man begehren mag, gezeigt und vorgehalten. Er ist hungrig und durstig, denn er schaut der Engel Speise und himmlisches Getränk. Er müht sich ab in Liebeseifer, denn er schaut seine Ruhe. Er ist Pilger und schaut seine Heimat. Er kämpft in Liebe um den Sieg, denn er sieht seine Krone . . . Also ist der Mensch gerecht und ist auf dem Wege zu Gott mit inniger Liebe in ewigem Wirken.[632]

Das aufnahmebereite Vermögen des Willens, das hauptsächlich Innerlichkeit, Sammlung und Konzentration zum Ziele hat, erhält unermeßliche Reichtümer in der Vereinigung mit Gott. Während das Strebevermögen tätig minnt,[633] und der Mensch dadurch ganz in sich selbst ist, ist das rezeptive Vermögen in seiner Art tätig: ruhend in Gott, den es ununterbrochen aufnimmt, bietet es ihn dem Strebevermögen als Ziel und Objekt dar. Und so ist der Mensch zu gleicher Zeit auch ganz in Gott, da er genießend ruht.[633]

Das Eigentümliche dieses Zustandes ist, daß kein Stillstand eintritt, noch Übertreibung in eines der beiden Extreme: sei es übersteigerte Aktivität, sei es rein passives Erleiden Gottes. Jederzeit wird er von Gott aufgefordert und gemahnt, beide, Ruhe und Werk, zu erneuern.[633]

In dieser dritten Weise erreicht der Mensch seine größtmögliche Ähnlichkeit mit Gott, welcher Ruhe und Wirken zugleich ist. Ähnlich wird er Gott i m W i r k e n und durch das Wirken, welches Hingabe ist. Denn Gott gibt in e i n e m Geben sich selbst und seine Gaben, und der Geist gibt in jeder Einkehr sich selbst und

---

632) Gstl. Hzt. II, 73.
633) Gstl. Hzt. II, 73.

alle seine Werke.[633]) Ähnlich aber wird er Gott auch in der Ruhe, nach der Wesenheit: Und er bleibt in Gott und geht dennoch aus zu allen Geschöpfen in alles umfassender Liebe, in Tugenden und in Gerechtigkeit.[633]) Diese Gottähnlichkeit begründet ein wahrhaftes Leben im Geiste, das immer fortdauern wird. Es wird aber nach diesem Leben in einen höheren Zustand übergehen.[633])

Obgleich die Seele in diesem Zustande mit Gott vereinigt und verähnlicht ist, so ist doch auch für sie hienieden der Fall in läßliche Sünden nicht ausgeschlossen. Aber all die täglichen Unvollkommenheiten sind in der minniglichen Einkehr des Gerechten gerade wie ein Wassertröpfchen in einen glühenden Ofen.[633])

Die durch Ruhe und Tätigkeit nach der dritten Weise des innerlichen Lebens bewirkte Gottähnlichkeit des Menschen ist seine Bereitung für die Vereinigung mit Gott und gleichzeitig das Kennzeichen für die Gottgefälligkeit der dritten Weise. Wenn (aber) der Mensch natürliche Ruhe in Untätigkeit besitzt und bei all seinen Werken sich selbst sucht und eigensinnig in Ungehorsam verharrt, so kann er zur Vereinigung mit Gott nicht gelangen.[633]) Ein solches Leben hält Ruysbroeck für das „allerschädlichste", weil es ein Leben der Ungerechtigkeit ist, voll geistiger Verirrungen und voll aller Verkehrtheit (Ebd.). Das Merkmal also dieses Lebens der Ungerechtigkeit ist der Mangel an Liebe, die Unähnlichkeit mit Gott.

Wie ist es aber möglich, daß Menschen in solchen Irrtum geraten und darin befangen bleiben können? In Anbetracht der natürlichen Ruhe, die sie in ihrer Untätigkeit in sich wahrnehmen und besitzen, meinen sie frei und unmittelbar mit Gott vereinigt zu sein, wie auch erhaben über alle Übungen der heiligen Kirche, über die Gebote Gottes, über das Gesetz und über alle Tugendwerke, deren man nur pflegen kann. Denn ihre Ledigkeit scheint ihnen etwas so Großes, daß man sie durch keinerlei Tätigkeit, wie gut sie auch sei, stören soll; denn Ledigkeit sei edler als irgendwelche Tugendübung. Und deshalb halten sie sich in einem rein passiven Zustande, ohne sich irgendwie nach oben oder nach unten zu betätigen, genau wie ein Webstuhl, der selber untätig ist und seinen Meister erwartet, wenn der wirken will; denn, wären sie tätig, so würde Gott in seiner Tätigkeit gehemmt werden, meinen sie. Und deshalb leben sie aller Tugend ledig, ja so ledig, daß sie Gott weder danken noch loben wollen. Und es gibt bei ihnen weder Erkennen, noch Lieben, noch Wollen, noch Bitten, noch Begehren; denn alles, worum sie bitten oder was sie begehren können, das wähnen sie schon zu besitzen. Und demgemäß sind sie arm im Geiste, denn sie sind ohne Willen und haben alles verlassen und leben völlig wunschlos dahin; sie meinen nämlich, ledig und über alles hinausgekommen zu sein, wie auch,

daß sie all das schon besäßen, wegen dessen die Übungen der heiligen Kirche angeordnet und eingesetzt sind. Und wie sie behaupten, kann ihnen niemand etwas geben noch nehmen, nicht einmal Gott; denn nach ihrem Dafürhalten haben sie alle Tugenden und Übungen hinter sich gelassen, sind zu einer reinen Ledigkeit gelangt und von allen Tugenden entbunden.[634])

Mit großer Schärfe und Klarheit zeichnet Ruysbroeck die Verirrungen seiner Zeit. Er legt dar: Diese Menschen suchen einzig sich selbst und machen Gott zum Objekt ihrer geistigen Genußsucht, den Gottesdienst zu deren Mittel, das sie schließlich nicht mehr zu brauchen vorgeben. (Vgl. II, 76.) Sie meinen, über die Vorstufe der Arbeit und Mühe hinweg zu sein und dünken sich für Größeres bestimmt. Es gehört, behaupten solche Menschen, mehr Anstrengung dazu, daß man in Ledigkeit aller Tugenden enthoben werde, als Tugenden zu erwerben.[634])

Die äußeren Werke sind ihnen lästig und scheinen ihnen hinderlich. Und darum wollen sie frei sein und niemandem Gehorsam leisten, weder dem Papst, noch dem Bischof, noch dem Pfarrer.[634]) Der Ruf ihrer Heiligkeit, auf den sie sehr viel geben, (Vgl. II, 75) würde indessen leiden, wenn sie ihre Gesinnung nach außen zeigten und ihre Werke vor den Menschen unterließen. Darum werden sie zu Heuchlern. Geben sie sich nach außen auch den Schein (als gehorchten sie), im Innern sind sie niemandem untertan, weder dem Willen nach, noch in der Tat; denn sie sind in jeder Hinsicht ledig alles dessen, was die heilige Kirche befolgt.[635])

Ihrer Meinung nach sind sie erhaben über alle Chöre der Heiligen und der Engel und über allen Lohn, den man sich irgendwie verdienen kann.[635])

Das einzige Verlangen dieser Menschen ist, in dieser trügerischen Ruhe, die ihnen Selbstzweck ist, zu verbleiben; deshalb wünschen sie keinerlei Veränderung. Sie sagen darum auch, daß es für sie keinen Fortschritt in den Tugenden mehr gebe, und daß sie einen größeren Lohn verdienen, noch jemals mehr sündigen könnten. Sie behaupten nämlich, sie lebten ohne Willen und hätten ihren Geist Gott übergeben in Ruhe und Ledigkeit und seien eins mit Gott und in sich selbst zu Nichts geworden. Darum dürfen sie alles unbehindert tun, was die leibliche Natur begehrt; denn sie seien zur Unschuld gelangt, und für sie gäbe es kein Gesetz. Geschieht es daher, daß sich die Natur zu irgend etwas hingezogen fühlt, und sollte dadurch die Ledigkeit des Geistes in etwa gestört oder gehindert werden, so befriedigen sie die Natur gemäß ihres Begehrens, damit die Ledigkeit des

---

634) Gstl. Hzt. II, 76.
635) Gstl. Hzt. II, 76.

Geistes ungehindert bleibe.[635]) Der Fall in schwere Sünden ist die Konsequenz ihrer Ansichten. (Es handelt sich hier um dieselbe Irrlehre wie die des Quietisten Michael de Molinos 200 Jahre später.) — Die Schlußfolgerungen der „freien Geister" bestätigen, was Ruysbroeck von ihnen zusammenfassend sagt: Es sind die Bösesten und Schlimmsten, die leben. Bisweilen sind sie vom Feinde besessen, und dann sind sie so behend, daß man sie mit Vernunftgründen kaum zu widerlegen vermag. (II, 76.)

Als eine besondere Art „verkehrter Menschen", die sich von den ersten nur in einigen Punkten unterscheiden, erwähnt Ruysbroeck jene, die sich gott-erleidende Menschen[635]) nennen, und zwar deshalb, weil sie sich für ein Werkzeug halten, womit Gott macht, was er machen will.[635]) Sie selbst wirken nicht, vielmehr wirke Gott all ihre Werke. Sie können nicht sündigen, da Gott wirkt, was sie tun, und sie von allem ledig seien. Und alles, was Gott wolle, das werde durch sie vollbracht und sonst nichts.[635])

Diese Menschen seien den Guten in vielen Stücken ähnlich. Jedoch alles, wozu sie angetrieben werden, sei es gut oder schlimm, kommt nach ihrer Meinung vom Heiligen Geiste.[636]) Da sie aber sehr gewandt sind und ihre Verkehrtheit gut bemänteln und beschönigen können, sind solche Leute schwer zu erkennen, und es gehört dazu, daß man erleuchtet ist und die Gabe der Unterscheidung der Geister und der göttlichen Wahrheit besitzt (Ebd.). Von den vorhergenannten Irrenden unterscheiden sie sich noch dadurch, daß sie sagen, sie könnten in der Tugend wachsen und an Verdiensten zunehmen (Ebd.).

Von all diesen irrigen Meinungen gelte das Eine: daß sie vom Teufel eingegeben und von ihm als Lockmittel gebraucht werden (Ebd.). Die Seligkeit Christi aber und seiner Heiligen ist Genießen und Wirken . . . Und so werden wir ausfließend und wieder einfließend in gerechter Liebe, gefestigt und dauernd innebleibend in einfältigem Frieden und Gott-Ähnlichkeit. Und durch diese Ähnlichkeit, durch genießende Liebe und göttliche Klarheit entfließen wir uns selbst in die Einheit und begegnen Gott durch Gott unmittelbar in genießender Ruhe. Und so kommen wir dahin, daß wir immer innebleiben, immerdar ausfließen und ohne Unterlaß wieder einkehren. Und damit besitzen wir ein wahrhaftiges, inniges Leben in aller Vollkommenheit. Und innig fügt der fromme Schriftsteller hinzu: Daß uns solches geschehe, dazu verhelfe uns Gott.

---

[635]) Gstl. Hzt. II, 76.
[636]) Gstl. Hzt. II, 76.

c) Die Gaben des Heiligen Geistes.

Eine wichtige Rolle spielen bei der Vorbereitung der Seele zur Beschauung und in dem Prozeß der Überformung die sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Was die Gaben des Heiligen Geistes ihrem Wesen nach sind: ob Habitus oder habituale Dispositionen, ob vorübergehende vom Hl. Geist ausgehende Regungen und Inspirationen, und welches das Verhältnis der einzelnen Gaben untereinander und welches das zu den Habitus der Tugenden ist, darüber herrscht in der Theologie keine Einigung.[637]) Auch ist es nicht ebenso theologisch gewiß, daß in der Rechtfertigung uns neben den Tugenden auch die Gaben des Hl. Geistes eingegossen werden.

Was die Zahl, Gruppierung und logische Unterscheidung, ihr genaues Verhältnis zu den einzelnen Tugenden etc. angeht, darüber trägt selbst der hl. Thomas verschiedene Auffassungen vor, und zwar nicht bloß in Schriften, die verschiedenen Lebensaltern des hl. Thomas angehören, sondern selbst innerhalb der Summa theologica stimmen seine Ausführungen nicht überall überein. Jedoch hält die Mehrzahl der Theologen mit dem hl. Thomas [638]) und dem hl. Bonaventura an der Existenz von Gaben des Heiligen Geistes als von den Tugenden unterschiedenen habitualen Dispositionen der begnadigten Seele fest. Wenn die Gaben des Hl. Geistes auch nicht real von den Tugenden unterschieden sind, begrifflich sind sie jedenfalls etwas anderes, sie stellen eine besondere Seite des Gnadenlebens dar. Die Gnade ist ein so reicher, unschätzbarer Besitz, daß er nicht bloß die Substanz der Seele, sondern auch ihre Fertigkeiten in Besitz nimmt und diese nicht bloß für die theologischen, sondern auch für die sittlichen Tugenden disponiert und neben letzteren auch dem Seelenvermögen noch eine besondere Disposition für die Einwirkungen des Heiligen Geistes verleiht; in dieser habitualen Empfänglichkeit der Seele für die unmittelbaren Eingebungen und Bewegungen des Heiligen Geistes besteht nämlich das Wesen des donum Spiritus Sancti.[639])

Die hlm. Gnade geht in ihrem innersten Wesen auf Gott, verbindet die Seele mit Gott, ihrem letzten Ziele, und speziell die Tugenden befähigen die Seele, mit übernatürlichen Kräften nach ihrem Ziele zu streben. Sie geben also auch eine besondere Geneigtheit, sich den Regungen der aktualen Gnade hinzugeben, die eingegossenen Tugenden durch den aktualen Gnadeneinfluß des Heiligen Geistes in Tätigkeit übergehen zu lassen. Eine solche

---

[637]) Vgl. J. Pohle, Lehrb. d. Dogm. s. 1914. II, 588.

[638]) Vgl. S. Thomae Aqu. de septem donis Sp. S. doctrina proposita et explicata a. C. Weiß, Viennae 1895.

[639]) J. B. Heinrich, Dogmat. Theol. VIII. Mainz 1897. 641.

Geneigtheit der Seele ist nun gar nicht denkbar ohne eine ganz entsprechende Disposition, sicht leicht vom Heiligen Geiste beeinflussen zu lassen. Der Gnadenstand, spezieller die Tätigkeitsprinzipien, also die eingegossenen Tugenden, disponieren die Seele, nicht bloß den guten Gedanken, welche die Vernunft bietet, und den daraus entspringenden frommen Regungen des Willens, also im Grunde der sie ermöglichenden übernatürlichen Gnadenhilfe, zu folgen, sondern sie müssen zugleich, ja vielleicht noch dringlicher diese Fähigkeiten für die unmittelbaren Gnadeneinflüsse des Heiligen Geistes empfänglich machen. Ihr innerstes Wesen besteht in der Hinrichtung der übernatürlichen Tätigkeit auf Gott, und da diese nur durch die Gnade des Heiligen Geistes möglich ist, so liegt in ihrem innersten Wesen eine habituelle Disposition, sich vom Heiligen Geiste leiten zu lassen, mag dies nun vermittels der Leitung der Vernunft (Tugenden) oder unmittelbar von Gott (Gaben des Heiligen Geistes) geschehen. Danach braucht man trotz des durchaus sachlichen Unterschiedes zwischen Gaben und Tugenden doch keine reale Distinktion anzunehmen. Beide Dispositionen strahlen aus derselben Wurzel der Gnade aus, diese enthält sie virtuell in sich und äußert gerade durch sie recht deutlich ihr innerstes Wesen: die Hinordnung der Seele auf Gott, speziell auf den Heiligen Geist.

Nach dieser Auffassung läßt sich auch das Verhältnis der Tugenden zu den Gaben inbetreff ihrer Rangordnung leicht bestimmen. Die Gaben, so unterscheidet der hl. Thomas, sind vorzüglicher als die sittlichen Tugenden, aber über ihnen stehen die göttlichen Tugenden.[640]) Die letzteren setzen nämlich die begnadigte Seele in die innigste Beziehung zu Gott selbst: eine

---

[640]) Virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes theologicae sunt, quibus mens humana Deo coniungitur; virtutes intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt, quibus virus appetivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Sp. S. sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinae. Sic ergo videtur eadem esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Sp. S. moventi, sicut virtutem moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. Unde sicut virtutes intellectuales praeferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas, ita virtutes theologicae praeferuntur donis Sp. S. et regulant ea. Unde Gregorius dicit Moral. l. 1 c. 12, quod neque et denarii perfectionem septem fili (Job) i. e. septem dona perveniunt, nisi in fide, spe et caritate fiat omne quod agunt. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales et morales, dona praeferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Sp. S. moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quod ad altiorem motorem opportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus. S. Th. I a II ae qu. 68 art. 8.

nähere Beziehung zu Gott kann es, wenigstens in diesem Leben, nicht geben; die Gaben stehen aber wieder in innigerer Verbindung mit Gott als die sittlichen Tugenden, weil sie ja unmittelbar die begnadigte Seele für die Bewegungen des Heiligen Geistes empfänglich machen. Die Liebe setzt aber in ein so inniges Verhältnis zu Gott und steht mit dem Gnadenstande in so wesenhafter Beziehung, daß sie als Wurzel und einigendes Band auch der Gaben des Heiligen Geistes angesehen werden kann.[641])

Ruysbroeck läßt bei seiner Behandlung der Gaben des Heiligen Geistes, welche besonders im Königreich der Liebhaber Gottes,[642]) in der Geistlichen Hochzeit,[643]) in der Stiftshütte [644]) und in den Sieben Stufen der Liebe [645]) eine eingehendere ist, gänzlich die Untersuchung und Feststellung von Wesen und Natur der Gaben des Heiligen Geistes vermissen. Er beschäftigt sich auch mehr mit den hervorgebrachten Wirkungen der Gaben als mit der Art und Weise ihres Wirkens, und er beschränkt sich nur darauf, ihre psychologische Wirkung aufzuzeigen, ohne auf ihre metaphysische Seite einzugehen.[646])

Wir haben schon weiter oben gesehen, in welcher Weise einzelne Gaben des Hl. Geistes die Rechtfertigung ergänzen und vervollkommnen, indem sie die ihnen entgegengesetzten Sündenzustände aufheben und die entsprechenden Habitus der Tugenden herbeiführen helfen,[647]) indem sie die niederen Kräfte der Seele bändigen und regeln und dem Willen zur Freiheit in der Gelassenheit verhelfen. In der Ansicht, daß die Gaben des Heiligen Geistes die entgegengesetzten Sündenzustände verdrängen, stimmt Ruysbroeck mit dem hl. Bernhard [648]) und dem hl. Bonaventura [649]) überein.

Ruysbroeck ist weiter der Ansicht, daß der Heilige Geist wie eine lebendige Quelle in der Seele wohnt und mit Adern ewiger

---

[641]) J. B. Heinrich, Dogm. Theol. VIII S. 641 ff. — Sicut vires appetitivae disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animae disponuntur per dona in comparatione ad Sp. S. moventem. Sp. autem S. habitat in nobis per caritatem secundum illud Rom. V, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Sp. S., qui datus est nobis, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Sp. S. connectuntur sibi invicem in caritate, ita scl. quod qui caritatem habet omnia dona Sp. S. habet, quorum nullum sine caritate haberi potest. S. th. I a II ae qu. 68 art. 5.

[642]) Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 6—36.

[643]) Gstl. Hzt. II Kap. 63—69.

[644]) Stiftshütte Kap. 24—31 und Kap. 112.

[645]) Sieben Stufen Kap. 7.

[646]) Vgl. hierzu die vorzügliche Abhandlung über die Gaben des Hl. Geistes in Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable II 30 ff.

[647]) Vgl. auch David I., 155. — Stiftshütte Kap. 23.

[648]) De div. s. 14 n. 1 u. n. 7.

[649]) In Sent. l. 3 dist. 34 p. 1 a. 1 qu. 1.

Süßigkeit in die Seele ausströmt.[650]) Er ist Brunnquell und Wurzel der Liebe, die in Tugenden und Werken ausströmt.[651] Dieser lebendige Brunnen quillt im Gemüte (enicheit der ghedachte), in der Weite der Seele.[652]) Hier fließen die sieben Gaben des Hl. Geistes aus.[653]) Durch die Gaben bewegt der Hl. Geist die Seele, und er bewegt sie auf siebenfache Weise. Der Geist Gottes ist einem lebendigen Springquell gleich mit sieben Adern, die das Königreich der Seele durchfließen und fruchtbar machen. Der Hl. Geist ist eine klare leuchtende Sonne mit sieben Strahlen, die das Reich der Seele erhitzen und fruchtbar machen. Die sieben Gaben sind den sieben Planeten gleich, die mit göttlicher Liebe das Reich der Seele regieren und ordnen. Sie sind die sieben Weisen, nach denen der Hl. Geist in der Seele wirkt.[654]) Der Anfang aller Gnaden, aller Gaben und aller göttlichen Tugenden das ist der göttliche Glaube, ein übernatürliches Licht und ein Fundament alles Guten. Mittels des Glaubens erhebt sich die Natur auf den höchsten Standpunkt, der ihr möglich ist, das ist, daß der Mensch Gott alles überläßt und daß er nichts von Gott verlangt und erwartet, als was Gott ihm selbst zu geben bereit ist, weil er weiß, daß Gott freigebig und gütig ist. Wenn der Mensch auf diesen Standpunkt gelangt ist, dann erleuchtet Gott die Vernunft mit übernatürlichem Lichte, sodaß der Mensch mehr glaubt und vertraut, als sich beschreiben läßt. In diesem Glauben und Vertrauen erblickt er das ewige Gut, das er erstrebt, und es entspringt daraus eine fühlbare Liebe, die in Freiheit mit Gott vereinigt ist. Das sind die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe. Mit diesen kommt der Heilige Geist in des Menschen Seele als eine lebendige Quelle, die in sieben Bächen ausfließt, das sind die sieben göttlichen Gaben, die die Seele schmücken, ordnen und zum ewigen Leben

---

[650]) David IV, 102. — Sieben Schlösser Kap. 19.

[651]) David IV, 46 56. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12, 14.

[652]) David IV, 239. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 33. — **die wijdde der sielen.**

[653]) David IV, 143. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 6. Ende is die gheest Gods ghelijc eenre levender fonteinen met seven springhenden aderen, die maken seven rivieren levende en wassende inden selven gronde, doervlietende dat conincrike der sielen.

[654]) David IV, 143 f. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 6. Die gheest Gods is die onghemetene mildicheit en claerheit en brant, die ontfunket en doct berren en lichten dese seven gaven, in die pure ghedachte der sielen, ghelijc den seven lampen vore den troen der hogher Majesteit. Die heylighe Gheest, die godlike minne, die ewighe clare sonne, die ghevet ute seven clare schinende rayen, die verhitten en vruchtbaer maken dat rike der sielen. Dese seven gaven sijn ghelijc den seven planeten gheset inden pure ghedachte, ghelijc inden firmamente, die regeren en ordineren in godliker minnen dat rike der sielen. . . . Dese seven gaven die sijn seven manieren van werkene des heylichs Gheests inder sielen.

führen.[655]) Die Gaben der Furcht Gottes und der Frömmigkeit und Güte beziehen sich auf die begehrende und die widerstrebende Kraft, die Gabe der Stärke auf den Willen, die Gabe der Wissenschaft auf die vernünftige Kraft. Sie bringen die Tugenden der Demut, der Keuschheit, der Barmherzigkeit und Freigebigkeit, der Sanftmut, Geduld und Gelassenheit, des heiligen Eifers und der Mäßigkeit und Nüchternheit hervor und bewirken, daß der Wille in Starkmut die Kräfte regiert.[656]) Die Gabe der Wissenschaft ist ein übernatürliches Licht in der vernünftigen Kraft des Menschen, mittels dessen der Mensch ein sittliches Leben in höchster Vollkommenheit führen kann.[657]) Sie verleiht dem Menschen die Einsicht, welches seine Stellung Gott gegenüber ist und wie sein Verhalten Gott gegenüber sein muß, sie läßt ihn die rechten Mittel ergreifen, damit er seinem Verhältnis zu Gott entsprechend handle. Er wird dadurch vernünftig und erkennt, was er tun und lassen muß, und wo er geben und nehmen soll.[658]) Soweit regeln die Gaben des Heiligen Geistes das wirkende Leben. Mittels der Gabe der Stärke erhebt sich der Mensch über das wirkende Leben hinaus in die Freiheit und Bilderlosigkeit des Geistes, in die Gelassenheit. Er verliert sich nun nicht mehr in Gaben Gottes und in seinem Troste, sondern will an allen Gaben und an allem Trost vorübergehen, um denjenigen zu finden, den er liebt. Stark ist also, wer die wechselnden Bestrebungen des Herzens und die irdischen Dinge aufgibt und überwindet; doppelt stark aber ist der, der auf allen Trost und auf himmlische Gaben verzichtet und sie besiegt. So wächst der Mensch über alle Geschöpfe hinaus und besitzt sich selbst, mächtig und frei durch die Gabe der geistigen Stärke.[659])

Wenn der Mensch derart fest in sich steht, dann fühlt er im Innersten seiner Seele eine Berührung durch Gott.[660]) Es ist die Gabe des Rates. Bei dieser Gabe zieht der himmlische Vater den Menschen von innen und lädt ihn in seine Einheit.[661]) Die Gabe des Rates wirkt auf eine doppelte Weise: der Heilige Geist bewirkt, daß das Herz sich öffnet und daß es erglüht in brennender Liebe. Daraus entsteht ein leidenschaftliches Leben und eine innere Ruhelosigkeit; denn wer diesen Rat befolgt, der wird von einem Sturm ergriffen, verläßt sich selbst und alle Dinge und spricht mit unbefriedigter, wütig-brennender Liebe: Zukomme uns dein Reich! Aber größer ist, noch besser folgt dem Rate

---

[655]) David IV, 155. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 13.
[656]) David IV, 157 ff. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 14—17.
[657]) David IV, 172. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 18.
[658]) David VI, 147. — Gstl. Hzt. II, 63.
[659]) David VI, 149. — Gstl. Hzt. II, 64.
[660]) David IV, 201. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 25.
[661]) David VI, 149. — Gstl. Hzt. II, 65.

Gottes, wer in Liebe den eigenen Willen überwindet und verleugnet und in ehrerbietiger Unterwerfung spricht: Dein Wille geschehe in allen Dingen, und nicht der meinige. Dulden und Leiden in Gelassenheit ist edler, wertvoller vor Gott und für unseren Geist erfreulicher, als große Werke in der gleichen Gelassenheit. Verharrt der Mensch in dieser Gelassenheit, ohne anderes zu wünschen, genau wie jemand, der nichts anderes will noch weiß, dann besitzt er den Geist des Rates auf zweifache Weise. Er ist dann tauglich, erleuchtet zu werden.[662])

Die Gabe des Verstandes hat drei Grade. Sie erzeugt erstens Einigkeit des Geistes, indem sie, gleichsam wie die Sonne durch ihr Licht die Luft, die Seele mit einfacher Helligkeit erfüllt. Genau so weilt die Gnade Gottes dem Wesen nach als ein einfaches Licht in unserem möglichen Verstande (moghenliken verstane), und durch dieses einfache Licht wird unser Geist gefestigt, einfach erleuchtet und mit Gnaden und göttlichen Gaben erfüllt. Durch dieses Licht werden wir aber nicht bloß in uns selbst einfach, sondern auch einfach mit Gott, gottfarbig, gottähnlich. Wer von diesem Lichte getroffen, entsinkt sich selbst, denn er hat natürlicher- wie übernatürlicherweise eine Wesensneigung zu dem grundlosen Wesen, aus dem er geflossen ist.[663]) Und die Einheit des göttlichen Wesens zieht ewiglich alles Ähnliche in ihre Einheit. Und der Geist entzündet sich an Gottes Wesen in seligem Genießen, und er zerfließt in Gott als in seiner ewigen Ruhe. Außerdem aber erhalten wir eine Ähnlichkeit im Licht der Gnade, wenn wir uns selbst tätig in der Liebe und den Tugenden besitzen. Denn die Liebe in der Ähnlichkeit (mit Gottes Natur) muß ewig wirken, aber die Einheit mit Gott (dem Wesen nach) im Liebesgenießen soll immerdar ruhen. So tragen wir durch den ersten Grad der Gabe des Verstandes ein Abbild der hohen Natur Gottes, der seiner Wesenseinheit nach genießend ist in ewiger Ruhe und der Dreiheit nach tätig ist in ewiger Tätigkeit.[664]) Und so bewirkt der erste Grad der Gabe des Verstandes Einheit und Ähnlichkeit mit Gott.

Der zweite Grad beleuchtet das Objekt unseres Einheits- und Ähnlichkeitsstrebens, wie die Sonne alle Formen der Körperwelt beleuchtet. Wenn die Luft durchleuchtet wird vom Lichte der Sonne, dann wird die Schönheit und der Reichtum der ganzen Welt offenbar, des Menschen Auge wird erleuchtet, und er wird erfreut durch die große Abwechslung der Farben. Ähnliches geschieht, wenn wir einfach sind in uns selbst, und unser möglicher

---

[662]) David VI, 151. — Gstl. Hzt. II, 65. Soe mach hi verclaert werden.

[663]) David VI 153. — Gstl. Hzt. II 66. Hi heeft een gront neyhen, natuerlike en overnatuerlike, in een afgrondich wesen, daer hi ute-ghevloten is.

[664]) Vgl. Petrus Lombardus, Sent. II d. 39 c. 3.

Verstand erleuchtet und durchleuchtet wird von dem Geiste des Verstandes. Dann können wir die hohen Eigenschaften Gottes erkennen, die die Ursache all seiner ausströmenden Werke sind ... Dann wirft der erleuchtete Mensch einen Blick auf sich selbst und erkennt durch diese Gabe auch seine eigene Edelheit, gewinnt Einsicht in alle Tugenden und alle Übungen und zeigt uns, wie wir gemäß der ewigen Wahrheit leben müssen, ohne uns zu verirren. Wen diese Gabe erleuchtet, der kann im Geiste wandeln und mit erleuchteter Vernunft alles im Himmel und auf Erden richtig erkennen und verstehen. Diese Gabe des Verstandes gibt uns einen Einblick in die Einheit, die wir in Gott durch die genießende, entsunkene Liebe haben und in die Ähnlichkeit Gottes, die wir durch Liebe und Tugenden in uns tragen.[665]) Mit andern Worten, die Vereinfachung und die Überformung des Seeleninneren und ihr Bewußtwerden sind Wirkungen der Gabe des Verstandes oder der Einsicht. Durch sie wird das einfältige Auge unseres Geistes zur Schauung Gottes geöffnet.[666])

Sobald unsere Vernunft und unser Verstand derart erleuchtet werden, daß sie die göttliche Wahrheit mit Unterscheidung erkennen, so wird der Wille, d. h. die minnende Kraft entzündet; denn in dem Maße, wie die Luft durch das Licht der Sonne erleuchtet wird, nimmt auch die Hitze zu und bringt allgemeine Fruchtbarkeit, und so begründet diese Gabe in uns eine weite, alles umfassende Liebe, kraft der Erkenntnis der Wahrheit, die uns aus dem Lichte dieser Gabe zuteil wird. — Gott ist Einfachheit in seinem Wesen und Klarheit seinem Verstande nach, und er ist ausströmende, alles umfassende Liebe in seinen Werken. Je mehr wir nun Gott in diesen drei Stücken ähnlich sind, um so inniger sind wir mit ihm vereinigt. Deshalb müssen wir in unserem Grund einfältig bleiben, mit erleuchteter Vernunft alle Dinge betrachten und mit allumfassender Liebe alles durchfluten, wie die Sonne des Himmels in sich selber bleibt, einfältig und unwandelbar, wiewohl ihr Licht und ihre Wärme der ganzen Welt zugute kommen. Wir müssen allezeit mit Gott in der Einheit bleiben und mit Gott und allen Heiligen ewiglich in allesumfassender Liebe ausströmen und stets mit Dank-

---

[665]) David VI, 155. — Gstl. Hzt. II, 67. — Dese gave der Verstendicheit toent ons die enicheit die wi in Gode hebben en besitten, overmits ghebrukelike onsonkene minne, ende die ghelijcheit Gods, die wi in ons selven hebben overmits caritaten en doeghede.

[666]) David III 71. — Bch. v. d. 12 Tug. Kap. 6. — En alsoe die verstandende oghe Gode ansiet in gheesteliken beelden, alsoe hi is ontfermherticheit en goetheit, alsoe ziet die eenvoudighe oghe Gode an bloet, boven allen beelden.

barkeit und Lobpreis wieder einkehren und in genießender Liebe uns selbst entsinken in die wesentliche Ruhe.[667]) Hierzu bietet uns Antrieb, Mittel und Vollendung die Gabe der Einsicht.

So oft der liebende Geist in seine eigene Einheit einkehrt, fühlt er ein geistiges Berühren und Anrühren in dieser Einheit des Geistes, durch welches die Einfachheit unseres Geistes, Seele und Leib, mit Weisheit und geistigem Geschmack durchdrungen wird. Es ist die gleiche geistige Berührung durch Gott, die schon durch das ganze innere Leben hindurch wirkte, die erste Gabe, die Gott uns verleiht, die aber von uns zuletzt von allen Gaben erkannt und empfunden wird. Wenn wir aber Gott liebend in allen Übungen gesucht haben bis in das Innerste unseres Wesensgrundes, erst dann gewahren wir den Anbruch aller Gnaden und aller Gaben Gottes. Diese Berührung fühlen wir in der (uns soeben durch die Gabe der Einsicht bewußt gewordenen) Einheit unserer obersten Kräfte, jenseits der Vernunft, jedoch nicht ohne Vernunft, denn wir werden uns bewußt, daß wir berührt werden. Was indes das Berühren sei, das können wir nicht ergründen. Denn der Widerschein des göttlichen Lichtes in der Einheit unserer obersten Kräfte ist so stark, daß jegliche geschöpfliche Tätigkeit, die zu unterscheiden sucht, versagen muß. Jedoch ruht die fruchtbare Einheit Gottes immer über der Einheit unserer Kräfte und fordert allezeit von uns Ähnlichkeit in Liebe und Tugenden. Was aber der Geist auch wirke, er kann doch Gott nicht erreichen. Und so wird er ganz zu Liebe, und so ist er einfältig, für alle Gaben empfänglich und zu allen Tugenden tauglich. Und kann sich Gott ihm auch nicht unmittelbar geben, weil der Geist zu klein und eng ist, so ist der Geist doch jetzt der Einwirkung und

---

[667]) David VI, 156. — Gstl. Hzt. II, 68. Eest dat onse redene en onse verstaen aldus verlicht wert, te bekennene met onderscede godlike waerheit, soe wert de wille, dat is de minnende cracht, verhit. . . . Na diere maten dat die locht wert verclaert van claerheit der sonnen, daer na wert die hitte groet, en ghemeyne in vruchtbaerheden. Want dese gave sticht in ons een wide ghemeyne minne, overmits kennisse der waerheit dat wi vercrighen ute hare claerheit. . . . God is eenvoldich in sinen wesene, claerheit in sinen verstane, en ene utevloyende ghemeyne minne in sinen werkene. En soe wy Gode in desen drien ghelikere sijn, soe wi met hem meer verenicht sijn. En hier omme selen wi in onsen gronde eenvoldich bliven, en met verlichter redenen alle dinghen merken, en met ghemeinre minnen alle dinc dorevloyen. Alsoe alse de sonne des hemels blivet in hare selven, dat si is eenvoldich en onverwandelt, nochtan is hare claerheit en hare hitte ghemeine in al de werelt. . . . Altoes sele wi met Gode in enicheden bliven, en met Gode en met allen heylighen ewelike utevloyen in ghemeinre minnen, en altoes weder inkeeren met dancbaerheden en met loven, en in ghebrukeliker minnen ons selven ontsinken in weseliker rasten.

Einstrahlung fähig, durch die wir stündlich bewegt, geschürt und eingezogen werden und zu neuen Tugenden ausströmen.[668])

Die Gabe der schmeckbaren Weisheit hat viele Grade. Sie wird dem Menschen zuteil schon beim ersten Antrieb zur Bekehrung, in dem Augenblick, da er zum ersten Male die göttliche Berührung fühlt, und diese göttliche Berührung begleitet ihn durch sein ganzes moralisches Leben hindurch bis in die höchsten Höhen der Beschauung, wo sie schließlich ein letztes Mittel zwischen Gott und dem liebenden Geiste ist.[669]) Sie ergießt sich von innen nach außen, aus dem Innersten, dem höchsten Gipfel des Geistes bis in die Kräfte und Sinne,[670]) wo sie die fühlbare Liebe zu Gott entzünden, wie wir gesehen haben.

Die Gaben des Rates, des Verstandes und der Weisheit haben in der Heilsordnung eine ganz besondere Bedeutung. Durch sie wird nämlich die Seele, die natürlicherweise auf die Einwirkung der göttlichen Personen hin veranlagt ist, besonders auch der übernatürlichen Einwirkung der göttlichen Personen fähig. Die Gabe des Rates bezieht sich auf die Einheit und auf den Wesensgrund der menschlichen Natur, durch welche der Mensch dem Vater ähnlich ist. Diese Gabe geht in besonderer Weise vom Vater aus und auf den Vater zurück. Sie bewirkt, daß wir die Einheit mit Gott und die eigene Einfachheit und Freiheit von allen Dingen allen anderen Dingen vorziehen. Die Gabe des Verstandes steht in Beziehung zum göttlichen Logos, der hier als göttlicher Nus uns sich selbst als Licht mitteilt, in welchem wir Gott erkennen,[671]) wie er in sich selbst und in seinen Gaben ist. Die Gabe der schmeckbaren Weisheit ist die direkte Mitteilung des Heiligen Geistes, der den Funken der Seele zu heller Flamme entfacht und die Seele Gott und was Gottes ist, kosten läßt und sie dann eine Wahl treffen läßt, die ihrer Erfahrung Gottes entspricht und praktische Weisheit verrät.[672])

Durch die drei höchsten Gaben des Heiligen Geistes wird die Einheit und Ähnlichkeit mit Gott eine freigewollte, eine bewußte und eine freigeübte. Die Seele ist dadurch zu einer so starken Verähnlichung mit Gott gelangt, daß sie nicht nur natürlich und „der Wesenheit“ nach, sondern auch mit ihrer ganzen „Geschaffenheit“, mit Wille und Vernunft das „Ruhen in der Einheit“ und das „Ausströmen in Tätigkeit“ und das Wiederzurückfluten und „Entsinken in Einheit und Ruhe“ bejaht.

---

[668]) David VI 159. — Gstl. Hzt. II 69.
[669]) David VI, 158. — Gstl. Hzt. II, 69.
[670]) David IV, 239. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 33.
[671]) Vgl. David III, 207 f. — Spiegel des ew. Heiles Kap. 17. — David IV 98. — Sieben Schlösser Kap. 17.
[672]) David IV, 239 f. — Vgl. Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 33.

3. Der Gipfel der Beschauung.

Mit dem Bewußtwerden der Einheit und Ähnlichkeit setzt nach der Meinung Ruysbroecks die Beschauung ein. Ein erster Grad der Beschauung ist die Gottesgeburt in der Seele. Nun sieht Gott die Wohnung und die Ruhe an, die er mit uns und in uns gemacht hat, das heißt die Einheit und Ähnlichkeit. Die Einheit will er ohne Unterlaß besuchen mittels neuer Ankunft seiner hohen Geburt und mittels reichen Ausströmens seiner grundlosen Liebe. Und die Ähnlichkeit unseres Geistes will er heimsuchen mit reichen Gaben, damit wir ähnlicher und erleuchteter werden.[674])

a) Die Gottesgeburt.

Mit dem Ausdruck „Gott wird in uns geboren“ ist das gekennzeichnet, was den realen Hintergrund der Beschauung ausmacht. Gott kommt nach seiner Dreiheit und Einheit, nach Natur und Wesenheit, mit Wirken und Ruhen in die Seele, genauer gesagt: In der Wesenheit, im Wesensgrunde der Seele ist Gott, der Einheit und Dreiheit ist, und in diesem Wesensgrunde, dem Koinzidenzpunkt von Immanentem und Transzendentem, vollzieht sich der innergöttliche Kreislauf. Dieser Kreislauf geschieht natürlich unabhängig von der Seele; die Gottesgeburt ist eine natürliche objektive Tatsache, im Wesensgrund der Seele, von der die Seele Notiz nehmen, die sie aber auch ignorieren kann. Der Sinn des gottbegehrenden innigen Lebens aber ist, dieser Gottesgeburt in der Seele gewissermaßen mit allen Seelenkräften und mit der Einheit der Seele habhaft zu werden, sie nicht nur sich in der Seele vollziehen zu lassen, sondern Beziehung dazu zu gewinnen, Anteil zu haben, ja dieses Kommen und Wiederkommen Gottes selbst zu erleben. Daß seine Natur eine ist in drei von einander verschiedenen Personen, Vater, Sohn und

---

[673]) David VI 144. — Gstl. Hzt. II 61.

[674]) Vgl. hierzu Revue d'Ascétique et de Mystique III, 1922 250—272. Le sommet de la contemplation chez le bienheureux Jean de Ruusbroec; ferner Msr. Waffelaert, Collationes Bruggenses 1912 XVIII 494; ferner R. P. de Munnynck O. P., Praelectiones de Dei Existentia (Löwen 1904). De contemplatione mystica.

Heiliger Geist, eine fruchtbare Natur in Dreiheit der Personen: seht, das sollen wir verstehen, fühlen und leben. (leven.) [675])

Durch die Überformung der höchsten Kräfte, die aber nie eine abgeschlossene, sondern eine stets steigerungsfähige ist, ist jener Zustand herbeigeführt, den Gott bei der Erschaffung des Menschen im Auge hatte: das höhere Gedächtnis zeigt bezüglich der irdischen Dinge Finsternis, Nacktheit und Nichts,[676]) es ist wie die göttliche Einheit selbst eine Weite,[677]) die mit der ewigen Weite eine Gleichheit hat, eine wilde Wüste geworden, nackt und bildlos.[678]) Der Verstand ist ein klarer, fleckenloser, von himmlischer Klarheit und übernatürlichem Lichte erleuchteter Spiegel, der nach oben gerichtet ist und nichts aufnehmen kann, als was von oben kommt.[679]) Der Wille aber ist von den irdischen Dingen abgekehrt und selbst zu Liebe geworden.[680]) Alle drei Kräfte sind erhoben und überformt in der Einheit des Geistes.[681]) In dieser Einheit wird in jedem neuen Augenblick Gott in uns geboren.[682]) In der Wesenseinheit sind wir eins mit dem Vater. Aus dem Vater fällt ein unbegreifliches Licht, das ist die ewige Weisheit, die Geburt des Sohnes, in den Spiegel unserer Seele, es durchdringt die genießende Neigung unserer Seele mit sich selbst, und durch dieses unbegreifliche Licht entsinken wir in Liebesneigung, in genießende Ruhe.[683]) Hier sehen wir den göttlichen Kreislauf sich in der Seele vollziehen, und zwar sich der Seele bewußt vollziehen: das Wesensbewußtsein — als Gegenwart des Vaters; das unbegreifliche Licht, das uns in der genießenden Neigung bewußt wird — als Gegenwart des Sohnes; und das Entsinken in Liebesneigung in genießende Ruhe — als Gegenwart des Heiligen Geistes und als Rückkehr mit dem Heil. Geiste in die Einheit Gottes. Der Mensch sieht und fühlt in diesem Zustande nur eins: ein außerordentliches Licht, verbunden mit fühlbarer Wonne und mit durchdringendem Geschmack,[684]) die eine genießende Liebe bewirken.[685]) Diese genießende Liebe ist

---

[675]) David V, 46. — 12 Beghinen Kap. 16. Sîne nature is ene in drien personen met ondersceyde, Vader, Sone en heylighe Gheest, ene nature vruchtbaer in drieheit der personen. Siet, aldus selen wi verstaen ghevoelen en leven.

[676]) David VI, 162. — Gstl. Hzt. II, 71.

[677]) Vgl. David III, 227. — Spiegel d. ew. H. Kap. 23. — David VI, 186. — Gstl. Hzt. III, 3.

[678]) David III, 227. — Sp. d. ew. H. Kap. 23. — David VI, 107. — Gstl. Hzt. II, 67. — David VI, 197. Glänz. Stein Kap. 9.

[679]) David VI, 138. — Gstl. Hzt. II, 57.

[680]) David VI, 160. — Gstl. Hzt. II, 69.

[681]) David VI, 197. — Glänz. St. Kap. 3.

[682]) David VI, 144. — Gstl. Hzt. II, 61.

[683]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

[684]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 71.

[685]) David VI, 161. — Gstl. Hzt. II, 70.

ein tiefer Abgrund in uns, und in diesen Abgrund fließt aus dem Abgrunde der Gottheit nunmehr das Wesenslicht der Gottheit über, und es vollzieht sich eine unmittelbare Vereinigung der Seele mit Gott, und in dieser Vereinigung begegnen wir Gott durch Gott.[686])

Diese Vereinigung ist eine dauernde und sich in jedem neuen Augenblick (in elken nuwen nu) von neuem vollziehende. Denn in jedem Augenblick geht aus der väterlichen Einheit das unbegreifliche Licht aus, das die Seele zur fühlbaren Liebe antreibt. Die Liebe aber treibt es von neuem zur Vereinigung, und dieser Kreislauf ist ein ewiger. Er wird von Ruysbroeck mit der Atmung Gottes in der Seele verglichen. Der Geist Gottes treibt uns durch sein Anblasen und durch seinen Hauch, auszukehren, um zu lieben und uns der Werke der Tugend zu befleißigen. Wiederum zieht er uns einwärts, daß wir die Ruhe und den Genuß abwarten. Und dies ist das ewige Leben.[687]) Durch die Gottesgeburt wird der Mensch in die göttliche Ordnung erhoben. Er nimmt teil an der göttlichen Zeitlosigkeit, am nunc aeternum Gottes und am actus purus-Sein der göttlichen Natur. Die Ankunft der göttlichen Natur geschieht zeitlos, in einem ewigen Jetzt (een ewig nu).[689]) Gott gibt sich der Seele . . . jenseits der Zeit.[689]) In dieser Vereinigung mit Gott ist gleichzeitig ewiges Ausströmen und ewiges Wiedereinkehren und ewiges Innebleiben. Die wechselseitige Einwohnung Gottes und des Menschen ist das ewige Leben. Es beginnt hier in der Gnade und wird ewig dauern in der Glorie.[690])

b) Die Vereinigung ohne Mittel.

Unter der Beschauung oder dem gottschauenden Leben versteht Ruysbroeck jenen Zustand, in welchem die Kräfte des Menschen in die Einheit des Geistes erhoben, diese wiederum von der Einheit des göttlichen Wesens ganz umfangen und überformt ist. In diesem Zustande ist der Mensch zu wirken unfähig, das Auge des Geistes starrt und schaut nur, und der Geist ist ganz

---

[686]) Ebd.

[687]) David IV 56. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. Die gheest Gods blaest ons ute omme minnen ende omme doechde werken; en hi trect ons weder in heme omme rasten en ghebruken: en dit is ewighe leven. (Die Beschauung schließt die Tugendwerke nicht aus.)

[688]) David VI, 186. — Gstl. Hzt. III, 3.

[689]) David VI, 8. — Gstl. Hzt. I, 1.

[690]) David VI, 135. — Gstl. Hzt. II, 55. — David VI, 187 ff. — Gstl. Hzt. III, 5, 6. — David VI, 257 ff. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 10. — David VI, 190. — Gstl. Hzt. III, 5.

zu Liebesneigung geworden zu Gott, den er in einem einfachen Fühlen gegenwärtig fühlt.[691]) Alle jene Stadien, die in der Mystik Ekstase, Trunkenheit, Gebet der Ruhe, Gottesgeburt etc. genannt werden, rechnet Ruysbroeck noch nicht zum gottschauenden Leben.

Es sind hier zunächst einige Ausdrücke Ruysbroecks zu erklären, die gelegentlich der Frage der Überformung und der Gottesgeburt gefallen sind und die den Eindruck erwecken könnten, als habe Ruysbroeck die Aufhebung des menschlichen Wesens im Sinne einer Tilgung gelehrt, was eine Bestätigung erfahren könnte durch Beiziehung jener Stellen, wo Ruysbroeck vom Sich-Verlieren des Menschen im Abgrund des göttlichen Wesens, von der Vernichtung an den eigenen Kräften, von Entgeistung und Entwerden spricht. Demgegenüber ist geltend zu machen, daß, wenn auch Ruysbroeck sich mitunter zu gewagter Redewendung versteigt, er sich doch bemüht hat, seinen Standpunkt eindeutig herauszustellen. Und zwar geschieht dies sowohl durch positive Darlegung seiner Ansicht als auch durch Eintreten für diese den Gegnern seiner Auffassung gegenüber. Er sagt z. B.: Wir werden in der Beschauung von der Klarheit Gottes erleuchtet, wie der Sonne Glanz die Luft und wie des Feuers Kraft und Hitze das Eisen durchdringt.[692]) Wir können Gott nicht werden, sondern sind nur mit ihm durch Mittel und ohne Mittel vereinigt.[693]) In der ewigen Seligkeit als in einem Feuer der Liebe Gottes ist jeder von uns *eine besondere* glühende Kohle.[694]) Wir können nicht zugleich Gott werden und unsere Geschaffenheit verlieren, das ist unmöglich.[695]) Zu der Feststellung, daß von einem Verlieren und Vergehen des eigenen Wesens bei der Beschauung keine Rede ist, kommt die Erklärung, daß auch keine Verwandlung des menschlichen Wesens in das göttliche Wesen stattfindet: *Wir werden ewig in uns selbst bleiben*, und ein jeder wird nach dem Maße seiner Tugend und der Liebe besonders glückselig und in verklärtem Zustande gar fein geordnet sein. Über uns selbst aber werden wir Gott genießen und in ihm weiselos über alle Vernunft in der unendlichen, unermeßlichen Liebe, welche

---

[691]) David V, 36. — 12 Begh. Kap. 14.

[692]) David IV, 97. — 7 Schlösser Kap. 17.

[693]) David IV, 45. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 12. Wi en moghen niet God werden; maer wi sijn Gode gheenicht met middele en sonder middel.

[694]) David IV, 57. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 14. — Daer sijn wie alle één vier van minnen, dat meere es, dan al dat God ye ghemaecte. Elc gheest is ene berrende cole, dien God onsteken heeft inden viere sijnre grondeloser minnen. En alle vergadert, sijn wi eene berrende gloet.

[695]) David III, 11. — Buch v. d. 12 Tug. Niet dat wi emmermeer moghen onse ghescapenheit verliesen, wi en moeten creaturen bliven.

er selbst ist, leben.[696]) Unter Gottes Wirkung sind wir ledig, überformt und eins mit ihm in seiner Liebe, nicht aber in seiner Natur. Sonst wären wir Gott und in uns selber zu nichts geworden, was unmöglich ist.[697]) Wenn aber unser Wesen zu Nichts würde, so könnten wir nicht mehr erkennen, noch lieben, noch selig sein.[698]) Der Geist wird vielmehr verwandelt und überformt von dem Geiste unseres Herrn, gleicherweise wie das glühende Eisen vom Feuer überformt und mit dem Feuer geeint ist. So weit Eisen da ist, ist auch Feuer, und soweit Feuer da ist, ist auch Eisen da; dennoch wird das Feuer nicht Eisen und das Eisen nicht Feuer, sondern jedes behält seinen Stoff und seine Natur.[699])

Noch prägnanter kommt dieser Standpunkt in der Kontroverse Ruysbroecks mit den „freien Geistern" zum Ausdruck. Er sagt: Sie bilden sich ein, sie haben mit Gott ein Wesen;[700]) sie nehmen an, es werde nichts übrig bleiben, als ein einfältiges Wesen ohne Unterscheidung der Personen, sowohl in Gott als in der Kreatur.[701])

Es ist indes aus diesen Feststellungen Ruysbroecks ein Zweifaches herauszulesen: erstens wohl, daß er an der Behauptung des Eigenwesens und der Eigenpersönlichkeit des Menschen auch im Zustande der höchsten Vereinigung mit Gott festhält, zweitens aber auch dies, daß er keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Beschauung hier auf Erden und zwischen der Seligkeit im Jenseits annimmt. Er kennt nur Gradunterschiede. Und zwar beziehen sich diese in der Hauptsache auf die visio, nicht so sehr auf die fruitio. Der gottschauende Mensch hat nach Ruysbroeck

---

[696]) David III, 189. — Spiegel d. ew. H. Kap. 12. Wi selen ewelic in ons selven bliven, en salich sijn, . . . en ieghewelc sonderlinghe na die mate sijnre doechde en sijnre minnen, en wel gheordent in gloriosen wisen. En wi selen boven ons selven Gods ghebruken, en in hem leven wiseloes, en boven ordine, in grondeloeser minnen, die hi selve is.

[697]) David III, 229. — Spiegel d. ew. H. Kap. 24. — In sinen werken sijn wy ledich, ende overformt, ende een met hem in sijnre minnen: maer niet een in sijnre natueren; want soe waren wi God, en in ons selven te nieute, dat ommoghelich is.

[698]) David III, 232. — Spiegel d. ew. H. Kap. 25. — Ghinghe oec onse wesen te niete, soe en souden wi niet kennen noch minnen, noch salich sijn.

[699]) David VI, 254. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 8. — David V, 35 f. — 12 Begh. Kap. 14. Want si sijn Godsformich, en werden ghetransformeert en overformt vanden gheeste ons Heren, ghelikerwijs dat dat gloyende yser overformt ende gheenicht is den viere. Alsoe verre alse yser is, soe is vier; en alsoe verre alse vier is, soe is yser: nochtan en wert dat yser niet vier, noch dat vier yser; maer yeghewelc behout sine materie en sine nature. — Vgl. auch David IV, 244. — Kgr. d. Liebh. G. Kap. 35.

[700]) David IV, 280. — Buch v. d. 4 Versuchg.

[701]) David IV, 92 f. — Sieben Schlösser Kap. 14.

schon hienieden seinen Wandel im Himmel; er ist vereinigt und versunken in Gott und Gott in ihn, sodaß zwischen Gott und diesem Menschen keine Schranke und Scheidewand ist, als Zeit und Zustand der Sterblichkeit".[702]) Das aber besagt, daß, wenn die Schwäche und Unzulänglichkeit des sterblichen Leibes hinweggenommen oder auch nur hinweggedacht wird, die visio mystica, die visio beatifica und das Genießen Gottes in der Beschauung und die fruitio Dei im Jenseits wesenhaft das Gleiche sind. Es besteht nur ein Unterschied der Intensität und der Dauer nach. Die Glorie ist zwar etwas Vollkommeneres als die Gnade, aber das Licht der Glorie ist kein Mittel zwischen der Seele und der göttlichen Klarheit. Es deutet nur einen Zustand an, für dessen habituelle Verwirklichung unsere leibliche Beschaffenheit, wie auch Zeit und Veränderlichkeit ein Hindernis sind.[703]) Das schauende Leben ist himmlisches Leben. Wären wir aber aus dieser Verbannung befreit, dann würden wir unserer Geschaffenheit nach fähiger sein, das Licht zu empfangen, und dann könnte Gottes Herrlichkeit uns besser und edler durchleuchten. Durch die genießende Liebe wächst der schauende Mensch über seine Geschaffenheit hinaus und kostet den Reichtum und die Wonne, die Gott selber ist.[704])

Die Überformung durch die Gaben des Heiligen Geistes und durch die göttlichen Personen hatte einen Zustand zur Folge, der als eine Verneinung aller Wesensbestimmungen und aller Eigenschaftlichkeiten des Menschen angesehen werden könnte. Aber der Vorgang war nicht „Entformung" und damit Vernichtung der menschlichen Form, sondern Überformung, d. h. übernatürliche Formung unter Zugrundelegung der natürlich-menschlichen Form. Getilgt wurde nur alles, was der übernatürlichen Bestimmung und dem Wesen der Seele fremd war, nämlich alle Einzelbetätigung, alle Hilfsmittel (Bilder und Formen in der Vernunft), alle Vorstellungen und alle Vorliebe für Einzelgüter, die außerhalb des höchsten Gutes sind. Die Seele ist auf diese Weise für ihre Bestimmung vorbereitet, Gottes Einheit, Weisheit und Güte als unmittelbares Objekt ihrer Anlagen in der Richtung von Erkennen und Lieben, von visio und fruitio zu erfahren. Die höchste Steigerung des menschlichen Wesens ist die Erhebung in die Einheit des Geistes und die Überformung durch die göttliche Einheit. Darum ist die höchste Erfahrung des vereinheitlichten Menschen Einfachheit.[705]) Es entspräche nun durchaus nicht diesem Zustande, wenn wir auf ihn den gewöhnlichen Verlauf der geistigen Vorgänge geltend machen wollten. Es ist etwas Ähnliches geboten, wie bei dem

[702]) David VI, 23. — Gstl. Hzt. I, 10.
[703]) David IV, 252. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 31.
[704]) David VI, 190. — Gstl. Hzt. III, 5.
[705]) David IV, 240. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 33.

Versuch, das Wesen Gottes zu erfassen. Weil wir mannigfaltig und uneigentlich denken, darum gebrauchen wir bei der Benennung und Erklärung von Gottes Wesen uneigentliche und verneinende Ausdrücke. Ähnlich müssen wir bei der Beschauung verfahren. Objekt des beschauenden Geistes ist Gottes Wesen, die göttliche Einheit, und Eigenart des beschauenden Geistes ist die durch göttliche Überformung bewirkte Vereinfachung des menschlichen Wesens, die nicht durch inadäquate Begriffe gefaßt werden kann. Diese Vereinfachung des Geistes, Reinheit des Geistes (puerheit van gheeste) genannt, wird von Ruysbroeck erklärt als ein Dreifaches, das doch wieder Eins ausmache: ene ledighe onghebeelde ghedachte, een claer scouwen in godliker lichte und een puer verhaven gheest vore Gods aensichte, und diese drei zusammen sijn een ghewarich scouwende leven daer nieman in dolen en mach.[706])

Dieser Zustand ist ein Nein-sagen und Nicht-sein gegenüber allem, was wir als menschliche Eigenart und Betätigung kennen. Er ist erstens Ruhe, Freisein von aller Tätigkeit.[707]) Er ist Weiselosigkeit, und zwar des Verstandes und des Willens. Die Weiselosigkeit des Verstandes besteht darin, daß der Verstand sich aller geschöpflichen Art zu denken, d. h. des an Bilder und Vorstellungen gebundenen, des diskursiven und schließenden Verfahrens begeben hat, und daß das Geistesauge nur weit geöffnet und starr nach Gott hin gerichtet ist.[708]) Denn in der Beschauung unterliegt das innere Auge nicht, sondern wir schauen immerdar, was wir genießen.[709]) Es liegt hier also das vor, was man auch verborgenes Schauen genannt hat und was nach Picard [710]) potentia obedientialis für das übernatürliche Licht ist. Das letzte Mittel, der letzte Antrieb, vom Schauen (als Potenz) zum Erschauen (als Akt) vorzuschreiben, ist wieder göttliche Berührung, welche fruitio, göttliches Genießen und Vorwärtsneigen der Seele, weiselose Betätigung des Willens bewirkt. Dieses Wirken Gottes und das Bewirken des Genusses und der Vorwärtsneigung nennt Ruysbroeck im Anschluß an den hl. Bernhard [711]) lebhaftes Leben [712]) zwischen uns und Gott.[713]) Das Genießen also, die fruitio ist es, die den Menschen über seine Geschaffenheit

---

[706]) David IV, 52. — Sieben Stufen der Liebe Kap. 13.
[707]) David VI, 200. — Glänz. Stein Kap. 3.
[708]) David VI, 190. — Gstl. Hzt. III, 5 u. David V, 36. — 12 Begh. Kap. 14 u. David III, 225. — Spiegel d. ew. H. Kap. 22.
[709]) David IV, 229. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 30.
[710]) Vgl. Revue d'Ascétique et de Mystique II (1923) 156.
[711]) Sermo 17 de brevitate vitae. Migne P. L. 183, 250. de modo bene vivendi, P. L. 184, 1301.
[712]) David III, 209. — Spiegel d. ew. H. Kap. 17.
[713]) David III, 226. — Spieg. d. ew. H. Kap. 23.

letzten Endes hinausführt.[714]) Jedoch müssen beide da sein, Schauen und Genießen, sonst gibt es keine wahre Beschauung.[715]) Der fruitio, mithin der liebenden Kraft fällt die Aufgabe zu, den Gipfel der Beschauung zu besteigen, der da ist das Einswerden mit Gott.

Über die Art dieser Vereinigung haben sich schon kurz nach Ruysbroecks Zeiten eine Reihe von heftigen Kontroversen entwickelt. Die bedeutendste ist jene, die Gerson, der Kanzler von Paris, heraufbeschworen hat.[716]) Es handelt sich hier um die Frage, wie es möglich ist, daß der Mensch mit Gott eins werden könne. Wir haben schon gesehen, daß Ruysbroeck selbst die Grunderfordernisse dafür, nämlich Verlieren des eigenen Wesens und Wesensverwandlung in das göttliche Wesen, ganz eindeutig ablehnt. In der Erklärung dieser Vereinigung selbst erweist sich Ruysbroeck als Schüler des hl. Bernhard,[717]) indem er seine Einigung mit Gott als eine ethische Einigung, nicht als Wesenseinigung hinstellt. Er sagt: So sprach Christus die höchste Bitte aus: daß alle eins würden, wie er eins ist mit dem Vater: nicht so eins, wie er mit dem Vater eine einzige göttliche Substanz ist, denn das ist unmöglich, aber eins und die gleiche Einheit, so wie er mit dem Vater in wesentlicher Liebe ein Genießen und eine Seligkeit ist.[718])

Dieses Einswerden und sich Einsfühlen mit Gott schließt in sich, was wir als Voraussetzung kennen gelernt haben, nämlich daß sich die Vereinigung in der „Überwesenheit" vollzieht, in einem Zustande, in dem alles, was Wesen des Menschen ist, aufgehoben und überformt ist. In diesem Sinne ist auch das Sich-Verlieren und das Nichtwissen zu verstehen, von dem Ruysbroeck in diesem Zusammenhange spricht. Es bezieht sich auf menschliches Fühlen und Wissen. Die Vereinigung mit Gott äußert sich darin, daß der Mensch nicht mehr sich selbst weiß, sondern nur Gott, daß er nicht mehr seine eigene Seligkeit kennt,

---

[714]) David IV, 222. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 29.

[715]) David IV, 245. — Kgr. d. Liebh. Gottes Kap. 35.

[716]) Vgl. Gersoni Opera, I p. 59.

[717]) In cant. s. 71 n. 8. — Non est itaque quod unitas, qua unum sunt Pater et Filius, dicatur fieri de naturis vel essentiis, vel voluntatibus, quia non sunt. . . . Porro per caritatem homo in Deo et Deus in homine. . . . Non est idem profecto consubstantiale et consentibile. — Ferner In cant. s. 85 n. 12.

[718]) David VI, 266. — Buch v. d. höchst. Wahrh. Kap. 13. — Soe bat Christus die hoechste bede, dat is, dat alle sine gheminde volbracht werden in één, alsoe alse hi is een metten Vader: niet alsoe een, alse hi is metten Vader, ene enighe substancie der godheit, want dat is ons ommoghelic; maer alsoe een, en inder selver enicheit, daer hi sonder ondersceet een ghebruken en ene salicheit is metten Vader in weseliker minnen. Vgl. auch David VI, 255. — Buch v. d. h. Wahrh. Kap. 8.

sondern daß Gottes Genießen und Ruhen sein Genießen und Ruhen geworden ist, daß dieselben göttlichen Kräfte ihn mittreiben und bewegen, die als Triebkräfte der göttlichen Natur anzusprechen sind und daß die Wesensneigung Gottes seine eigene Wesensneigung ist. So verstanden kann Ruysbroeck von der dunklen Stille sprechen, darin alle Liebenden verloren, vom grundlosen Strudel der Einfachheit, in dem alle Dinge in genießender Seligkeit umfangen sind; von einem zerfließenden Untertauchen in der wesentlichen Nacktheit, wo alle göttlichen Namen, alle Weisen und alle lebendigen Ideen in das einfache Namenlose, in Unweise und Unbestimmtsein verfalllen.[719])

---

[719]) David VI, 195. — Gstl. Hzt. III, 6.

Schlußbemerkung.

Über die außerordentlichen Zustände und Gaben in der Mystik Ruysbroecks.

Eine ganz geringfügige Rolle spielen in Ruysbroecks Mystik die sog. außerordentlichen Gaben und Zustände. Ruysbroeck erwähnt und beschreibt solche z. B. in der „Geistlichen Hochzeit". Er berichtet (II, 24) über Verzückungen und göttliche Offenbarungen, die „bisweilen" eintreten. Ruysbroeck unterscheidet sinnfällige Bilder, die man in der Einbildungskraft empfängt, geistliche Bilder, die man im Verstande empfängt, und einfache Gesichte, durch die der Geist über sich hinaus (jedoch nicht vollständig aus sich hinaus) in ein unbegreifliches Gut verzückt wird. Er weiß auch zu berichten von einer blitzartigen Erleuchtung durch Gott, die er als eine sehr erhabene Wirkung Gottes bezeichnet. Auch kennt er wunderbare Ahnungen und Träume, durch die der Mensch über zukünftige Dinge belehrt wird. Ruysbroeck ist aber in der Beurteilung dieser Gaben überaus zurückhaltend. Er sagt, daß das alles natürlich sein kann, daß es vom bösen Feind herkommen oder vom Schutzengel herrühren kann. Der Prüfstein sei die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und mit der Lehre der Kirche. Die Tatsache, daß Ruysbroeck sich nur an ganz wenigen Stellen mit diesen Gaben und Zuständen befaßt, spricht dafür, daß Ruysbroeck sie im vollen Sinne als „außerordentliche" betrachtet hat.

Wollte man nun hervorheben, welche Ideen Ruysbroecks wesentlich neu und ihm zu verdanken sind, so käme man in nicht geringe Verlegenheit. Es findet sich bei näherem Zusehen, daß nicht ein einziger Gedanke nicht schon vorher einmal gedacht und ausgesprochen worden ist. Dadurch ist aber die Bedeutung und das Verdienst des Mystikers um nichts geschmälert. Es gilt auch für Ruysbroeck, was J. Bernhart abschließend über Meister Eckhart sagt: Wer durch die Geschichte des menschlichen Gedankens wandert, findet an ihm nichts, was nicht andere schon gesagt hätten, und er wundert sich zu wissen, daß er größer ist als andere, und zu hören, es gehe eine besondere Macht von ihm aus. Man muß billig unterscheiden, um ihm selbst und anderen gerecht zu werden, und das, was er gedacht, zusammenhalten mit dem Menschlichen, aus dem es kommt und nach dem es drängt. Er hat der Welt keine neue Idee geschenkt, aber einer Idee die Welt erobern wollen.[720])

---

[720]) Jos. Bernhart, Die philos. Mystik des Mittelalters. 1922. 175.

Nachtrag zu: Quellen für das Leben Ruysbroecks.

Nachdem der Druck vorliegender Arbeit bereits beendet war, wurde ich noch auf einen Artikel von P. O' Sheridan in der Revue d'Histoire Ecclésiastique aufmerksam gemacht, der die Frage der ältesten Ruysbroeck-Vita behandelt und im Zusammenhang damit die Beeinflussung Ruysbroecks durch Joachim di Fiore dartut.

Es handelt sich um die von Johann von Schoonhoven (Jan Dierckx) verfaßte Lebensbeschreibung Ruysbroecks, die offenbar um 1409 oder 1411, kurze Zeit nach der Verteidigung Ruysbroecks durch Johann von Schoonhoven Gerson gegenüber, enststanden ist. Diese Vita wird von Johann Busch im Necrologium Viridis Vallis [721]) erwähnt, und die Bollandisten haben sich der Ansicht angeschlossen, daß Pomerius diese Quelle gekannt und auch benutzt habe, obgleich er sie nicht erwähnt. Ein weiteres Zeugnis für das einstige Vorhandensein der seither verschollenen Lebensbeschreibung ist das Obituarium von Groenendael, 1410—1411, also vor dem Eintritt des Pomerius verfaßt von Sayman de Wyk (Bibl. roy. de Bruxelles ms II, 115 fol. 15 und 116). Hier ist die Vita des Johann von Schoonhoven mit folgenden Worten erwähnt: Anno Domini 1381 obiit venerabilis Pater dominus Johannes de Ruysbroeck, primus prior et fundamentum huius monasterii. Huius sancti patris vitam gloriosam frater Johannes Theodorici de Scoenhovia veraci atque egregio stilo, utpote qui eumdem novit, vidit ac cum hic vixit, fideliter conscripsit.

Am Ende des 15. oder ganz am Anfang des 16. Jahrhunderts wurde diese Vita durch den Archivar von Groenendael, Jan de Joncheere († 1510) als verloren erklärt.[722]) Alle Bemühungen, die verschollene Schrift unter den bisher noch unveröffentlichten Schriften des Johann von Schoonhoven aufzufinden, waren bisher fruchtlos, und O' Sheridan spricht die Vermutung aus, daß sie auch nie wird aufgefunden werden, weil sie aus zu durchschauenden Gründen vernichtet worden sei.

O'Sheridan versucht, aus den anderen Schriften Schoonhovens ein Bild von dem Schriftsteller selbst zu geben und daraus Schlüsse auf seine Fähigkeit zu ziehen, eine der Wirklichkeit entsprechende Lebensbeschreibung seines geistlichen Vaters zu geben, und er

[721]) Vgl. oben S. 5.
[722]) Analecta Bollandiana IV 258.

verneint letzteres. Johann von Schoonhoven sei ein weicher, nicht recht entschlußfähiger Mann gewesen, der nicht geeignet war, die Wahrheit über Ruysbroeck zu sagen, da der Standpunkt, den Ruysbroeck vertreten habe, zu dieser Zeit von der kirchlichen Öffentlichkeit noch nicht anerkannt war. O'Sheridan führt hier aus, was er schon in einem Artikel der Revue belge d'histoire (1914) 98—147 niedergelegt hat: Une tentative malheureuse de Ruysbroeck: la fondation du second ordre prédit par Joachim de Flore, worin O'Sheridan die Abhängigkeit Ruysbroecks von Joachim di Fiore zu erweisen versucht (Trinitätsmystik, lautere Liebe zu Gott, Reform des Weltklerus), und worin er die erste Lebensform der Groenendaeler [723]) als einen von den Franziskanern lebhaft bekämpften und durch sie einem frühen Ende zugeführten Versuch Ruysbroecks ansieht, das Beghinenideal (evgl. Räte ohne Gelübde, Besitzfähigkeit der Gemeinschaft als solcher) auf eine Gemeinschaft von Weltpriestern und ihren Dienern anzuwenden. Dieser Versuch wurde nach O'Sheridan von Ruysbroeck zweimal vergeblich unternommen, dann aber glückte er in modifizierter Form dem Schüler Ruysbroecks, Geert Groot, in Gestalt der Vereinigung der Brüder des gemeinsamen Lebens. Da aber das Beghinenideal zur Zeit der Abfassung der Vita Johanns von Schoonhoven noch nicht kirchlich genehmigt und von den besonderen Gegnern Joachims di Fiore, den Franziskanern, heftig bekämpft wurde, ist bei der Veranlagung des Verfassers nur anzunehmen, daß Schoonhoven die Groenendaeler Frage überging, und daß mithin seine Biographie unvollständig war.

Die Vita des Pomerius ist 50 Jahre jünger. In dieser Zeit hatte sich schon die Legende der Persönlichkeit Ruysbroecks bemächtigen und sie mit wunderbaren Angaben ausschmücken können, während die unmittelbare Nachwelt Ruysbroecks keine Wunder von ihm zu berichten weiß. Bezeichnend ist dafür der Titel, den Pomerius seiner Arbeit gibt: „De vita et miraculis . . .“ Ihr Verfasser aber scheint nach O'Sheridan bei weitem nicht der „wahrheitsliebende, und seine Gewährsmänner namhaft machende“ Schriftsteller zu sein, als den ihn Petrus Impens und Mastelinus [724]) hinzustellen suchen. Vielmehr gelingt es O'Sheridan, unter Nachweis offenbarer Lügen (vorgeblicher Brief des Abtes von St. Victor von 1366; Gründe für die durch Ruysbroeck erstrebte Amortisation des weltlichen Besitzes der Gemeinschaft) aufzuzeigen, daß wir in Pomerius keinen ehrlichen und gewissenhaften Berichterstatter, sondern einen mittelmäßigen Legendenschreiber vor uns haben.

Vergleiche O'Sheridans zwischen den einzelnen Teilen des Werkes des Pomerius zeigten, daß nach Stil und Terminologie

---

[723]) Vgl. oben S. 2.
[724]) Vgl. oben S. 5.

zwei verschiedene Autoren daran tätig waren. Der erste Teil, De origine Viridis Vallis, mag Eigentum des Pomerius sein. Indessen ist der dritte Teil verräterisch. Der Titel kündet an: Das Leben des Johann von Löwen und anderer Groenendaeler, sowohl früherer, als späterer. Von diesem Programm ist nur der erste Teil verwirklicht, was darauf schließen läßt, daß die Arbeit nicht vollendet werden konnte. Diese Vita des Johann von Löwen zeigt aber einen gänzlich anderen Stil und andere Terminologie als der Teil De Origine. O'Sheridan kam auf den Gedanken, diesen neuen Stil und diese Terminologie mit der Terminologie und dem Stil der Schriften des Johann von Schoonhoven zu vergleichen, und es stellte sich heraus, daß sie übereinstimmten. Dieselbe Probe wurde nun mit dem zweiten Teil des Werkes, der Ruysbroeck-Vita, angestellt, und sie brachte folgendes Ergebnis:

Die Kapitel 10—13 einschließlich, sowie 20—22 einschließlich sind von Pomerius wörtlich übernommene Teile eines ganz frühen Panegyrikus auf Ruysbroeck, verfaßt von Johann von Schoonhoven. Die Kapitel 15 und 19 stammen ebenfalls aus dieser Quelle, nur enthalten sie kleine Einschaltungen des Pomerius. Die Kapitel 23—31 einschließlich gehören der verschollenen Biographie des Johann von Schoonhoven an, die Pomerius wohl hatte benutzen wollen, die er aber dann einfach ausschrieb, als er plötzlich von seinem Priorat in Groenendael nach Val-Sainte-Barbe in Tirlemont abberufen wurde. In gleicher Weise ist Pomerius mit der Vita des Johann van Leeuwen verfahren. O'Sheridan fügt diesen seinen Schlüssen die weitere Vermutung hinzu, daß Pomerius, um seinen Betrug zu verschleiern, die Originale vernichtet habe.

Namenregister.

Sachregister.

Druckfehler-Verzeichnis.

S. 3 Z. 25 lies: finde." —
S. 3 Z. 4 von unten lies: Baume.
S. 5 Anmerkung 4 zu ergänzen: Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable Brüssel 1919. I 6.
S. 7 Z. 13 zu ergänzen: Nach De calculo — Die mensche die leven wilt,
S. 30 Anmerkung 63 Z. 3 geloeve die is noch coel . . .
S. 40 [119] lies: een simpel wesen.
S. 41 letzte Z. lies: ledig.
S. 42 Z. 8 von unten lies: Stellt . . .
S. 47 [172] Z. 4 lies: Plotin, 6. Enn. 9.
S. 57 Z. 18 lies: von himmlischen Geistern herkommen . . .
S. 58 Z. 11 lies: Fülle
S. 58 [265] lies: David IV 240 f.
S. 58 [265] Z. 6 lies: dat hi is een leven . . .
S. 60 [283] lies: Sieben Stufen . . .
S. 70 [350] Z. 3 lies: aensiene
S. 72 Z. 8 von unten lies: stille . . .
S. 76 Z. 3 lies: Der Mensch mußte dieses seines . . .
S. 80 Z. 21 lies: gefällig . . .
S. 87 [443] Z. 2 lies: Bch. v. d. 4 Versuchg.
S. 89 Z. 9 von unten lies: in dein Inneres ein: soviel du . . .
S. 98 [492] David VI, 74
S. 112 Z. 3 lies: einmal
S. 112 [585] Z. 3 lies: creaturliker
S. 113 Z. 8 lies: aufzunehmen, aus . . .
S. 125 Z. 2 lies: Eigenschaftlichkeit;
S. 137 [637] lies: Lehrbuch der Dogmatik. 1914.
S. 140 [654] Z. 3 lies: doet

Breslauer Studien zur historischen Theologie

herausgegeben von

Dr. Joseph Wittig und **Dr. Franz Xaver Seppelt**

Band 1

Des hl. Basilius d. Gr. Geistl. Übungen
auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374/5 im Anschluß an Isaias 1–16

von **Dr. Joseph Wittig**
o. ö. Professor an der Universität Breslau

Broschiert 5 Mk.

*

Band 2

Der heilige Dominikus
Untersuchungen und Texte

von **Dr. Berthold Altaner**
Privatdozent an der Universität Breslau

Broschiert 12 Mk.

*

Band 3

Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts
Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters

von **Dr. Berthold Altaner**
Privatdozent an der Universität Breslau

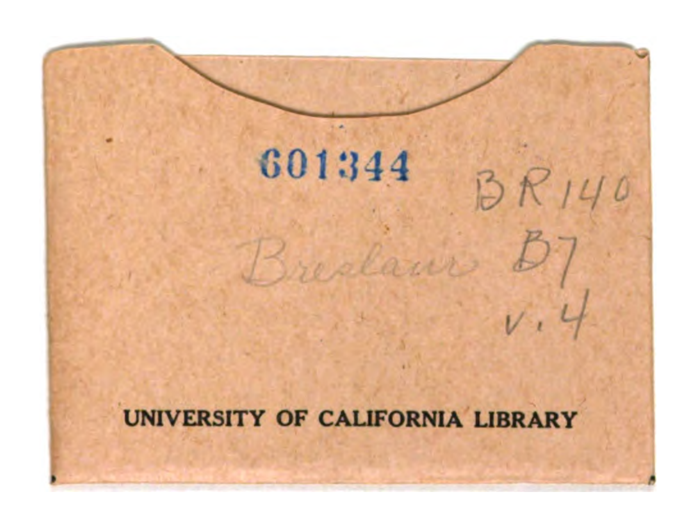
Broschiert 10 Mk.

*

Band 5

Andreas Stoß und seine gegenreformatorische Tätigkeit

von **R. Schaffer**


601344
BR140
Breslaur B7
v.4
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY





